ACELERACIÓN, PROGNOSIS Y SECULARIZACIÓN

Reinhart Koselleck

PRE-TEXTOS

Reinhart Koselleck

Estos textos testimonian el deslizamiento de intereses que se ha producido en el pensamiento de Reinhart Koselleck. El proyecto originario de la historia conceptual ha desembocado en la Histórica o doctrina de las condiciones de posibilidad de historias. A su programa de investigación le subyace la cuestión de cuán moderna es la modernidad, de qué es lo verdaderamente nuevo en el tiempo que ella inaugura. No oculta su objetivo: una optimización de la modernidad velociferina, capaz de conjurar sus males (la violencia, la futurolatría, el arribismo, el culto a lo rápido, el activismo mediocre, la insolidaridad, ...) y de mitigarlos mediante una ralentización de su ritmo frenético. La crítica de la razón histórica de Koselleck censura la *hýbris* ilustrada, tan desdeñosa con el pasado, y encuentra en el eslogan *historia magistra vitae* un venero de compensaciones y orientaciones en esta época convulsa y precipitada. Con el telón de fondo de tal enmienda a la modernidad por mor de una mejor modernidad, menos moderna, afrontará en los escritos traducidos las afinidades electivas entre el acortamiento apocalíptico del tiempo y la aceleración actual, entre la profecía y el pronóstico, despertando las sospechas de que la contemporaneidad no ha enterrado definitivamente la tradición mesiánica, de que la secularización no ha erradicado del todo el milenarismo. Pues ¿acaso no se reduce la aceleración moderna a una relectura de la herencia apocalíptica cristiana? La praxis homeostática y dilatoria de buena parte de la generación conservadora de este autor no pretende bloquear el convoy de la emancipacion, sino frenar, o lo que viene a ser lo mismo, regular la velocidad de nuestra civilización según las circunstancias favorables o desfavorables para evitar desenlaces imprevistos. Frente a la tiranía fáustica del *ipso facto* y lo ignoto, no quiere ver conculcado su derecho a demorarse y a aferrarse a lo familiar.

Reinhart Koselleck

633

ISBN 84-8191-526-2





REINHART KOSELLECK (Görlitz, 1923), tras un peregrinaje académico por Bochum y Heidelberg, recaló en la joven y excelentemente dotada Universidad de Bielefeld, donde continuó perfilando, desde la interdisciplinariedad, la variante más fructífera de la historia de los conceptos –un enfoque que comenzó a cultivarse multidireccionalmente y con pujanza a finales de los 60–. Galardonado con los premios Reuchlin (1974), *Historischen Kollegs* (1989) y Sigmund Freud de prosa científica (1999), ha participado con especial protagonismo en foros de debate que han dejado su impronta en la cultura germana: "Historia social moderna", "Lenguaje e Historia" y "Poética y hermenéutica", por ejemplo, siendo también cofundador de la influyente revista *Geschichte und Gesellschaft*. Entre su prolífica obra destacamos tres hitos: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1959), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (1979) y *Estratos del tiempo. Estudios sobre la Histórica* (2000), amén, por supuesto, de la edición, junto a W. Conze y O. Brunner, del portentoso diccionario *Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania* (1972-1997).

FAUSTINO ONCINA COVES, Profesor de Filosofía en la Universitat de València, ha editado textos, entre otros, de Fichte, Schiller, Schelling, Gadamer y, en colaboración con J. L. Villacañas, del propio Koselleck (*Historia y hermenéutica*, Barcelona, 1997), y publicado diversos trabajos sobre Ilustración, su despliegue idealista y su crítica desde la hermenéutica. Su actual línea de investigación gira en torno a las relaciones entre *Historia conceptual y modernidad*.

ACELERACIÓN, PROGNOSIS Y SECULARIZACIÓN

ACELERACIÓN, PROGNOSIS Y SECULARIZACIÓN

Reinhart Koselleck

Traducción, introducción y notas de
Faustino Oncina Coves

PRE-TEXTOS



Primera edición: septiembre de 2003

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Títulos de la edición original en lengua alemana:
«Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation.»
«Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose.»
(Pertenecientes al libro de Reinhart Koselleck *Zeitschichten.*)

Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-526-2
DEPÓSITO LEGAL: V-3125-2003

GUADA IMPRESORES - TEL. 961 519 060 - MONTCABRER 26 - 46960 ALDAIA (VALENCIA)

ÍNDICE

A Andrea y Pau David

LA MODERNIDAD VELOCIFERINA Y EL CONJURO DE LA SECULARIZACIÓN[1]

FAUSTINO ONCINA COVES
(Universitat de València)

I. EL AVE FÉNIX DE LA SECULARIZACIÓN Y LA HISTORIA DE UN CONCEPTO

Un auditorio atribulado escuchó con expectación el discurso que Habermas pronunció en la Paulskirche de Francfort al recibir el premio anual de la paz del gremio de los libreros alemanes en octubre de 2001, apenas unas pocas semanas después del malhadado 11 de septiembre. Solemnemente el galardonado intentó responder a la necesidad que la opinión pública y la coalición rojiverde en el poder tenían de interpretar esos siniestros sucesos. Los comentaristas celebraron las palabras del «cuasi filósofo del Estado de la Alemania democrática»[2] tildándolas de epocales, pues, a despecho de la convicción

---

[1] Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación BFF2001-3835 y BFF2001-1183 del Ministerio de Ciencia y Tecnología. Recibió su redacción definitiva durante una estancia en el Instituto Max-Planck de Historia del Derecho Europeo de Frankfurt y en la Universidad de Mainz merced a una beca concedida por la Secretaría de Estado de Educación y Universidades.

[2] Así lo definió el preboste de los verdes y ministro de Asuntos Exteriores, Joschka Fischer, presente en el acto (*Information Philosophie*, 5, 2001, p. 132). El eco de esta alocución obedece a su incidencia tanto en los debates todavía inconclusos sobre la política migratoria en un país que se reclama

general de que la secularización era un capítulo esencial pero ya cerrado de la obra de modernización, postulaba un nuevo marco conciliador, la sociedad "postsecular", con los creyentes de toda grey, dando a entender la urgencia de reformular, en clave de diálogo y no de encono, la relación entre religión y política, teología y filosofía, fe e Ilustración, soteriología y contemporaneidad. En ese aciago día explotó la tensión entre sociedad secular y religión mediante la escenificación apocalíptica de la destrucción de los emblemas de la modernidad globalizada, identificados por los kamikazes con el gran Satán. Los más taimados barruntaban aquí un viraje y hasta una palinodia, ya que se nos antojaba una obviedad que vivíamos en una sociedad secular y que autores como el laureado habían coadyuvado a consolidar esa conquista.[3]

Un inveterado prurito intelectual sostiene que la filosofía occidental constituye el fruto del trámite de secularización de las cosmovisiones religiosas, y que, por consiguiente, está obligada, por la sima abierta entre Iglesia y Estado, a asumir algunos de sus más insoslayables cometidos tal cual la fundamentación de la política, reduciendo ese proceso a un mero reemplazo o incluso trueque, sin duda fraudulento, de religión por filosofía. El cielo ha bajado a la tierra, el reino de Dios se ha poblado de selectos mortales, el otrora coto de la legitimación divina se ha trocado en la corte de los reyes filósofos con su

multicultural como en el lema conservador de la cultura guía o dominante (*Leitkultur*), habida cuenta de que algunos de los miembros que participaron en el complot terrorista residieron en Alemania.

[3] J. Habermas, *Glauben und Wissen* (*GW*), Frankfurt, 2001, pp. 9-10. En una reseña repleta de glosas socarronas, su autor, R. Mehring, se pregunta si acaso «la razón comunicativa no es sino una variante secularizada del Espíritu Santo» y si Habermas no pertenece a la misma cuadrilla protestante que los idealistas alemanes, integrada por «teólogos y falsificadores de moneda encubiertos» (*Philosophischer Literaturanzeiger*, 55/1, 2002, p. 68).

retórica justificadora que exonera de la rendición de cuentas y redime, por dispensa ideológica, de la irresponsabilidad pública, y a la postre el opio del pueblo ha sido sustituido por la piedra, mejor dicho, por el *prozac* filosofal. Modernidad y tradición apocalíptica no deben, empero, de distar tanto una de otra, pues a la reflexión filosófica sobre la política le tienta seguir el camino de su inmolación.

Mas ¿qué cabe entender por el eslogan habermasiano de una sociedad postsecular al que parece subyacer el propósito de deslindar el secularismo de la secularización y de cerner un *common sense* democráticamente esclarecido que describe la constitución mental de una publicidad coral, polifónica (*GW*, 22)? Acaso la Teoría Crítica reconoce contritamente que se ha excedido en su celo por redondear el proyecto de una Ilustración que había quedado descabalada por sus padres fundadores del XVIII y desarbolada por el decurso histórico. Sumida en la desesperación, se asegura ahora su cuota de mesianismo. La oferta de diálogo entre laicos y creyentes, por un lado, e interconfesional, por otro, que resonaba en la Iglesia de San Pablo es sin duda diferente de la cruzada hegemónica y beligerante jaleada por el *staff* americano. Pero ¿no está uncido semejante discurso (como el de otros, desde Marramao a Virilio) a la lectura de la modernidad de Koselleck, a quien, cual eslabón de la cadena de la revolución conservadora, Habermas relegaría de buen grado al ostracismo?[4] ¿No se detecta una metabolización *nolens volens* del estratega de la historia conceptual?

[4] Habermas alinea a Koselleck con las huestes reaccionarias. La satanización de la publicidad (uno de los blasones de la *Aufklärung*) como *casus belli* desvela sus filiaciones (*Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1975, pp. 384-390; «Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas», en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, 1997, p. 130). Koselleck (bien flanqueado por la hermenéutica heideggeriano-gadameriana, de la que, no obstante, intenta distanciarse

Secularización es un concepto equívoco. Con él se designa un florilegio de ideas no siempre concordes enteramente entre sí que van desde la pérdida de significado de la religión hasta la génesis del Estado moderno, refiriéndose no tanto a la consunción de aquélla cuanto a la limitación de sus posibilidades de injerencia en un Estado secularizado, esto es, neutral confesionalmente. Es un concepto que se ha henchido de tal manera que hoy sirve sin más de marbete de la modernidad. Desde una perspectiva general (y no sólo eurocéntrica) no van parejas, sin embargo, una presencia menguante de la religión y la modernización. El desencanto del mundo impulsado por la industrialización, la urbanización, la burocratización, etc., no ha arrumbado los lazos religiosos. El caso de EE.UU. (por no abundar en el ejemplo islámico, distinto, ciertamente, del americano) es llamativo, y no sólo por la crónica de su nacimiento tan ligada al fundamentalismo de las sectas, sino por el puritanismo que atraviesa todavía hoy su vida pública

---

en lo concerniente a las relaciones entre lenguaje e historia) nunca ha disimulado la impronta de Schmitt (*cfr.* J. L. Villacañas y F. Oncina, «Introducción», a R. Koselleck/H.G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, 1997). Su programa de investigación pretende ser una contribución a la teoría de la modernización (véase su edición de *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart, 1977, o la entrevista «*Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Christof Dipper*», en *Neue politische Literatur*, 43, 1998, p. 197) y ofrecer un repertorio de criterios de demarcación de la modernidad en términos de la experiencia de un tiempo nuevo no exento de implicaciones filosófico-políticas y académicas. Así, p. ej., no comparte el análisis del mismo fenómeno propuesto por sus colegas en Bielefeld Kocka y Wehler (influenciados por la Escuela de Frankfurt, a pesar de haber auspiciado en común la revista *Geschichte und Gesellschaft*, de la que se descolgó en 1992), pues lo han usado para una superación, controlada historiográficamente y con el recurso al concepto de *Sonderweg*, del pasado de la nación alemana, lo cual Koselleck considera propio de una historización normativa.

(H. Lübbe lo ha bautizado como religión civil).[5] Luego "post-secular" no mienta tanto el incremento repentino del fervor tras un largo período de letargo, cuanto el cambio de talante de quienes se creían facultados para considerar este fenómeno en vías de extinción. Habermas define una sociedad postsecular como aquella que se adapta a la persistencia de comunidades religiosas en un entorno que se seculariza continuamente. Una alternativa dicotómica en el juicio sobre la secularización es capciosa. No están frente a frente quienes saludan la secularización como la exitosa domesticación de la autoridad eclesiástica por el poder mundano, al sustituir las maneras de pensar y las formas de vida religiosas por equivalentes racionales, superiores (esto es, lo sagrado ha sido fagocitado por el consenso fundado racionalmente), y quienes en el mismo proceso de búsqueda de tal acuerdo sólo ven depravación y expropiación ilegítima. El alegato de Habermas en favor de la traducción secular –una tarea que debe basarse en la cooperación de ambas partes– de los contenidos religiosos y de las verdades de fe, en el sentido de su rescate y no de su aniquilación (*GW*, 13, 20-23), chirría con voces liberales que instan un drenaje de la axiología y la simbología de ese jaez en la arena pública por mor de la paz e insisten en la supremacía laica con miras a un *entente* mínimo en torno a los valores que están en juego.[6]

[5] «*Begriffsgeschichte und Begriffsnormierung*», en G. Scholtz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte. Archiv für Begriffsgeschichte. Sonderheft*, Hamburg, 2000, pp. 36-37. Lübbe simpatiza con el enfoque de la historia conceptual, que ha aplicado a la secularización (*Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, 1965).

[6] Es la posición de R. Rorty en su discurso berlinés de agradecimiento del 3 de diciembre de 2001 por la concesión del premio Meister-Eckhart de la *Identity Foundation*. Aun reconociendo los servicios prestados por las instituciones eclesiásticas, propugna la desaparición de la religión institucionalizada por representar una espada de Damocles para las sociedades democráticas

En los escritos que presentamos hay que distinguir una doble estrategia, en consonancia con los escalones del programa de investigación de Koselleck, el cual se mueve primeramente en los dominios de la *historia conceptual*, registrando los vaivenes semánticos de los conceptos, en este caso compendiando una genealogía del término "secularización". Este trabajo de campo ha sido realizado exhaustivamente y acogido en reputados léxicos y diccionarios próximos a nuestro autor.[7] Pero incluso aquí, en las aportaciones que ha promovido, descubre una falla que le acicatea a examinar él mismo este tópico con un escorzo metodológico propio que alterna la semasiología con la onomasiología. El lema de la "secularización" no puede ser estudiado[8] en su complejidad restringiéndose al análisis de ese término, y es menester recurrir a expresiones paralelas como *mundanización (Verweltlichung)* y *temporalización (Verzeitlichung)* –preterida esta última frecuentemente por la investigación–. El concepto constituye un índice de un espacio de experiencia que fue ensanchándose desde su inicial ubicación en el derecho canónico y que, como hemos comprobado, sigue en busca de nuevos contornos, lo que le confiere también una dimensión propulsora. Es un factor que hace des-

---

(*cfr.* H. Joas, «*Eine Rose im Kreuz der Vernunft. Jürgen Habermas' Rede von der postsäkularen Gesellschaft ist verdientsvoll, greift aber zu kurz*» en *Die Zeit*, 7.02.2002, p. 32). La *laudatio* corrió a cargo de Habermas.

[7] W. Conze, «*Säkularisation, Säkularisierung*», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (*GG*), V, Stuttgart, 1984 (1994 2ª ed.), pp. 789-829; G. Marramao, «*Säkularisierung*», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, Basel, 1992, pp. 1133-1161; íd., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, 1998 (en ambos trabajos asimila ideas del primer escrito de Koselleck que traducimos, de cuya versión italiana –incompleta– es el responsable).

[8] «Historia conceptual e historia social», en *Vergangene Zukunft* (*VZ*), Frankfurt, 1979, pp. 121-122 (ed. cast. *Futuro pasado* (*FP*), Barcelona, 1993, p. 119 –no nos atendremos literalmente a esta traducción).

puntar un horizonte de expectativa. Este doble vector teórico-práctico, pasado-futuro, diagnóstico-pronóstico, ya deja entrever una capa epistemológicamente más profunda: la historia conceptual presupone la *Histórica*, una doctrina trascendental de la historia que se erige preeminentemente sobre una teoría del tiempo, o mejor dicho, de los estratos del tiempo.[9] La tabla categorial de pares antitéticos (tener que morir/poder matar, amigo/enemigo, interior/exterior, antes/después, arriba/abajo) de su antropología de la experiencia histórica tiene, tributaria a medias de su matriz hermenéutica, un momento de aplicación que va allende lo estrictamente gadameriano: la voluntad de corregir el rumbo de la modernidad, tras cronometrar sus ritmos y auscultar arritmias. El diagnóstico es contundente por la inapelabilidad de los síntomas: una nueva barbarie, la pandemia de la prisa, aqueja a nuestra civilización, y la terapia requiere un exorcismo de Casandra y Clío al alimón. Con el telón de fondo de esta enmienda a la modernidad por mor de una mejor modernidad, menos moderna, se sopesarán las afinidades electivas entre el acortamiento apocalíptico del tiempo y la aceleración actual, entre profecía y pronóstico, despertando las sospechas de que la modernidad no ha enterrado definitivamente la tradición mesiánica, de que la secularización no ha conjurado del todo el milenarismo.

Los textos traducidos se encuadran en la polémica en torno a este tema, en la que se enzarzan figuras caras a Koselleck: K. Löwith y C. Schmitt (aliados *contra natura*), por un lado, y H. Blumenberg, por otro.[10] Expone la dialéctica de la seculariza-

---

[9] *Zeitschichten. Studien zur Historik* (*ZS*), Frankfurt, 2000, pp. 10, 16. Véase *VZ*, 350; *FP*, 334. *Cfr.* Ch. Dipper, «*Die Geschichtlichen Grundbegriffe. Von der Begriffsgeschichte zur Theorie der historischen Zeiten*», en *Historische Zeitschrift*, 270, 2000, pp. 281-308.

[10] Koselleck prologará la edición de la autobiografía del primero –*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1986 (ed.

ción de un modo prieto (al pasar en silencio o mencionar escuetamente nombres notorios), mas el rastreo prolijo es una labor ya hecha con rigor por otros. A él le interesa afrontar el asunto situándolo en un terreno poco hollado, esto es, al trasluz de los estratos del tiempo, y para ello le basta comenzar con el lacónico planteamiento de las dos opciones rivales que ligan o desligan secularización y modernidad: la modernidad es la secularización de la escatología cristiana (Löwith) o su negación (Blumenberg). La tesis según la cual la filosofía progresista de la historia consiste en la transposición del *éschaton* de la trascendencia a la inmanencia histórica se torna provocadora si la engranamos con el apotegma schmittiano de que la política moderna ha importado de la teología su meollo doctrinal. Lo último induce a connotar positiva o negativamente la secularización: ¿hay una versión embrutecida o degenerada en cuanto profanación, y otra depurada o auténtica? *Mutatis mutandis*, y éste es el interrogante que suscita Koselleck: ¿existe una modernización espuria, una modernidad falseada, que es la que se ha impuesto, y otra genuina que exige la rectificación de tal fraude? O, en otros términos, ¿cuán moderna es la modernidad?[11]

---

cast. Madrid, 1992); al segundo le dedica su tesis doctoral y lo cita reiteradamente entre sus precursores; el tercero es un excelso compañero de viaje, aunque con otra carga (metafórica) en las alforjas, de la historia conceptual y así lo reconocerá en el último volumen de su Léxico (*GG* VII [1992], p.VIII). Destacaremos en este contexto, respectivamente, una obra de cada uno de ellos: *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzugen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1953, 3ª ed. (ed. cast. *El sentido de la historia*, Madrid, 1973); *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, München–Leipzig, 1922 (ed. cast. *Estudios políticos*, Madrid, 1941) y *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, 1970); *Legitimität der Neuzeit* (con una parte fundamental: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, de 1974, añadida más tarde a una nueva edición de este libro), Frankfurt, 1988.

[11] Así se titula la conferencia que pronunció al recibir el premio que le con-

¿Qué es lo verdaderamente nuevo en el tiempo que ella estrena? Se decanta, con matices, por el dúo Löwith-Schmitt, a pesar del respeto que le merece la operación de salvamento de la originalidad de la idea de progreso emprendida por Blumenberg, para quien no es el botín expoliado a su dueño natural, el mesianismo judeocristiano. Según el metaforólogo, la modernidad es legítima y no le ha hurtado a nadie su patrimonio ni vive a expensas de la intrusión de motivos forasteros, en este caso, teológicos; no debe arrastrar ningún sentimiento de culpa cultural por una presunta pero inexistente morosidad.

II. Apocalipsis de la modernidad acelerada

Con las herramientas de la historia conceptual y con la vista puesta en la Histórica, Koselleck se apresta a ponderar la relevancia del factor tiempo en la configuración de la modernidad.[12] En la *Introducción* al diccionario *Conceptos históricos fundamentales*[13] espiga la convicción de que todavía hoy somos la herencia de la cosmovisión gestada en el parto de una centuria, haciendo de nuestro presente, de nosotros, los coetáneos de la *Sattelzeit*. En el arco temporal que va de 1750 a 1850 se acuñan significaciones que ya no necesitan de una ulterior traducción para que las entendamos aquí y ahora, pues perfilan nuestras señas de identidad semántica y engrosan nuestra autoconciencia sociopolítica. Los cuatro cambios que afec-

---

cedió la Fundación del Colegio Histórico en 1989: «*Wie neu ist die Neuzeit?*», reimp. en *ZS*, pp. 225-239.

[12] Es el objetivo legado a G. Marramao en *Poder y secularización* (Barcelona, 1989).

[13] *GG* I [1972], pp. XIII-XXVII.

tan a los conceptos en la Europa continental de esa época fueron: temporalización (se cargan –a costa de las experiencias recogidas en ellos– con expectativas y metas, y se vuelven procesuales, conceptos de movimiento, dinámicos, orientados hacia el futuro), democratización, ideologización y politización. Este léxico busca determinar cómo los hablantes alemanes percibieron e incorporaron a su vocabulario las mutaciones aceleradas que mediaron entre la Ilustración y la Revolución Industrial. La controvertida prioridad de este intervalo obedece no sólo a que nos sentimos todavía legatarios de la tradición incubada por entonces, a que representa nuestro hogar cultural, sino sobre todo a que con la emergencia de la modernidad surgen las dos categorías estelares, los trascendentales por antonomasia, de la historicidad y de la historia: experiencia y expectativa. Estas categorías se han hecho visibles únicamente cuando han alcanzado la máxima asimetría, cuando no había posibilidad de entremezclarlas al estar una en las antípodas de la otra, fenómeno que sólo se constata con la explosión del progreso: "sólo se puede concebir la modernidad (*Neuzeit*) como un tiempo nuevo (*neue Zeit*) desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas hasta entonces" (*VZ*, 359; *FP*, 342-343). A la *Sattelzeit*, esa franja secular a horcajadas sobre 1750 y 1850, Koselleck le profesa temor reverencial, al combinar la devoción por el embrión de la modernidad y el miedo a las patologías que ha producido. La voz "secularización" comparece en este cóctel de conceptos, pero nuestro autor le da una vuelta de tuerca: ¿es la coyunda de acortamiento del tiempo y aceleración una endíadis o un oxímoron? ¿No se reduce la aceleración moderna a una relectura de la herencia apocalíptica cristiana? ¿Es la secularización el punto de ruptura o de sutura? Este tema, creemos, ha establecido por añadidura un vínculo entre el manido tópico del final de los tiempos y el sempiterno del fin de la historia, y su dramaturgia posee el to-

que escatológico tanto del corpus apocalíptico de la consumación de los siglos como del milenarista de la culminación de la historia universal. Asistimos al choque (¿sólo en Nueva York?) entre dos representaciones contradictorias: una sumarísima del acabamiento del mundo y otra triunfal de su plenitud. Las concepciones del fin de la historia apuntan o bien a su meta (cuya consecución no es sinónimo de finalización) o a su término. Si la historia mundial tiene una meta, entonces ella es su cumplimiento, y hacia la misma se encamina paulatina o abruptamente. Según la Biblia el fin es el reino del Hijo del Hombre y del milenio de Cristo; según los antiguos la edad de oro; según los modernos la paz perpetua de Kant y el reino de la libertad de Hegel. Si, por el contrario, el decurso histórico encuentra su fin en el final del mundo, su meta en el término, entonces es interrumpido mediante catástrofes, que hoy se corresponden con temores nucleares, ecológicos y últimamente terroristas.

Koselleck no se libra de tildes ideológicas. Contra él defendemos que la Ilustración sin más (aun sin preconizar tampoco su canonización) no es una propedéutica de la revolución ni de la noción de la modernidad como un tiempo nuevo, el *tempo* de la aceleración, que ha escindido, sin reconciliación posible, la expectativa de la experiencia, la esperanza del recuerdo, el futuro del pasado. Lessing y Kant (a quienes evoca para corroborar su hipótesis) no pueden ser involucrados en lo que enjuicia desde su primer libro como patogénesis, una fascinante genealogía de la modernidad teñida de claroscuros que describe el tránsito de las guerras de religión a la Revolución Francesa. En este paso la filosofía de la historia es la ejecución del plan urdido por la moral, refugiada y oculta en los clubes jacobinos, las logias masónicas y las repúblicas de las letras. El anonimato político de la Ilustración conduce a la postre al asalto del Estado por la moral y a la apoteosis de la utopía con la Revolución. La crítica desemboca en la crisis. Nacido del fin de

las contiendas civiles, el Estado absolutista va a desmoronarse en 1789. Mas también la guerra será la secuela de la Revolución. La guerra, por tanto, es alfa y omega de este proceso: "toda Ilustración se ve expuesta tarde o temprano a situaciones conflictivas que, para descifrarlas racionalmente, requieren una transposición de la mera crítica a modos de comportamiento político",[14] que suelen adoptar la forma de crisis bélica, de guerra civil. Su particular *Dialektik der Aufklärung* magnifica y agrava la índole conflictiva de la Ilustración a fin de abolir –ésa es la impresión– el mismo principio de la conflictividad. Confunde ilustrado (*Aufklärer*) e iluminado (*Illuminat*), convirtiendo al primero en la vanguardia de la Revolución y de la aceleración entrópica.[15] De este modo se hermanan falazmente los destinos del programa ilustrado y del jacobino, y el terror pasa a ocupar el

[14] «*Vorwort*» a la edición de bolsillo de *Kritik und Krise*, Frankfurt, 8ª reimp., 1997, p. X. "La Ilustración, obligada al "camuflaje" político, sucumbió ante su propia mixtificación. La nueva elite vivía en la evidencia de una normatividad moral cuyo sentido político radicaba, desde luego, en la antítesis con respecto a la política absolutista [...]. Porque la relación indirecta con la política, esto es, la utopía, que desde la formación secreta de un frente contra el soberano absolutista, constituido por la sociedad, aparece dialécticamente en liza, se transformó en las manos del hombre nuevo en un capital carente de cobertura política. El pagaré fue saldado por vez primera en la Revolución Francesa" (*Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München, 1959, pp. 156-157; ed. cast. Madrid, 1965, pp. 339-340).

[15] *Cfr.* «La revolución oculta contra el Estado: La función política de la logia secreta (Lessing)» y «El proceso de la crítica» (donde aborda la sumisión del Estado al tribunal de la razón kantiana y establece la conexión entre crítica burguesa, su toma indirecta del poder y la crisis política), en *Kritik und Krise*, pp. 68 ss., 101 ss.; ed. esp., pp. 155 ss., 221 ss.; «Espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Dos categorías históricas», en *VZ*, 349-375; *FP*, 333-357. En varios artículos de su último libro destaca la presencia en Kant de figuras quiliásticas aplicadas a la actuación política, poniendo al descubierto un impulso a la aceleración histórica que brota del mismo imperativo categórico, y enlaza esta opinión con la de Robespierre (*ZS*, 172-173, 191-192). Retomo

punto de fuga de la promesa de liberación, se abate el descrédito sobre las Luces y se encarece la perentoriedad de un antídoto contra la implosión social.

La historia conceptual no se limita a ofrecer un diagnóstico, sino que también brinda un pronóstico, o mejor dicho, un propósito de enmienda que exhorta a una cauterización de la modernidad que ataje sus patologías. La vorágine de nuestra era hace que nos sintamos ofuscados y obsoletos, anacronismos vivientes (según su maestro Gadamer), ante un futuro avasallador. En esta edad veloz somos ya seres póstumos ansiosos fáusticamente de una nueva vida plena a la que también llegaremos tarde apenas la inauguremos. Koselleck quiere contrarrestar los reclamos del progreso, neutralizar el poder de fascinación de la utopía negativa, recuperando la historia como *magistra vitae*, avanzando sobre suelo firme y sin el apremio de pisar el acelerador para penetrar en un trasmundo virtual *ignoto*. Quiere, prudentemente, amortiguar el curso frenético de nuestra civilización, el ritmo trepidante de hoy. Contra la ilusión de la autodeterminación subjetiva y la correspondiente disponibilidad absoluta de la historia, el énfasis en los condicionamientos impermeables a los agentes. Frente al acontecimiento instantáneo y fugaz, la estabilidad y la duración de la estructura.[16] Frente al furor ilustrado de la aceleración y el te-

---

aquí ideas que he expuesto en «Experiencia y política en la historia conceptual», en *Res publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos*, 1, 1998, pp. 103-119 y en mi contribución al volumen C. Bertani/M.A. Pranteda (eds.), *Ermeneutica, politica e medicina nel 'Conflitto delle facoltà' di Kant*, Bologna (en prensa).

[16] La característica temporal de las estructuras es la repetición, el retorno de lo mismo, aun cuando esto cambie a largo o medio plazo. Ofrece un muestrario abigarrado de estructuras: formas de organización, fuerzas productivas y relaciones de producción, relaciones amigo-enemigo, circunstancias geográficas, formas inconscientes del comportamiento, costumbres y sistemas

rror revolucionario de la innovación, el principio hermenéutico de la conservación y de la responsabilidad homeostática. Frente al determinismo objetivo (también bajo el palio del tradicionalismo, esto es, de la presión y la autoridad de lo heredado), el valor incancelable del azar. Frente al esnobismo y la ruptura radical, la lenta maduración de lo transmitido y la continuidad de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*).

Sin duda, no sería honesto endosarle a Koselleck la intención absurda de una retractación e incluso demonización de la modernidad. Prefiere hablar de una optimización (*VZ*, 374; *FP*, 356), que, aunque consciente de la irreversibilidad de lo que dictamina como patogénesis, consiga atenuar sus consecuencias. Mas ¿no es también para el ilustrado el ritmo moderno una arritmia, la precipitación? ¿Convierte a Lessing y Kant su respectiva connivencia con la ontología de la masonería y con la Revolución Francesa en apologetas de lo velociferino,[17] conjunción de velocidad y Lucifer, una creación léxica de Goethe especialmente apropiada en este caso? Al menos esos autores nos alertan de los peligros de la maldición de la lentitud y la paciencia, de la desaparición del gozne entre la

---

jurídicos... (*VZ*, 12, 61-64, 147-148, 157, 374; *FP*, 16, 62-64, 144, 153, 356). Véase la perspicaz introducción de E. Palti a R. Koselleck, *Los estratos del tiempo*, Barcelona, 2001.

[17] En sendas cartas de junio y noviembre de 1825 dirigidas a Zelter y Nicolovius, desgrana Goethe lo *velociferino* de sus días y, podríamos añadir, también de los nuestros. Al primero le escribe: "Riqueza y velocidad es lo que el mundo admira y a lo que cada cual aspira" (*Goethes Briefe*, IV, Hamburg, 1967, p. 146). Y al segundo: "No tengo más remedio que considerar que la mayor desgracia de nuestra época, de este tiempo que no permite que nada madure, es que devoramos cada instante al cabo de un instante, que arruinamos el día antes de que acabe, y que así vivimos siempre al día, sin engendrar nada" (p. 159). La importancia de Goethe en el diseño de una Histórica ha sido creciente en Koselleck, tal como testimonia su bello libro *Goethes unzeitgemässe Geschichte*, Heidelberg, 1997.

expectativa y la experiencia, y presienten su paroxismo en el elixir despótico de la gratificación rápida y de las carreras relámpago. Progresar no es medrar y, sin embargo, nunca como ahora han brillado tanto los activos, o mejor dicho, los activistas mediocres, cuya persecución del éxito ultraveloz[18] les aboca al autismo, a la competencia feroz, al acoso y derribo. La mengua de lo pretérito en nombre de un futuro anticipado velociferinamente culmina en error y violencia, en estulticia y protervia. Entre la hipertrofia del futuro y la atrofia del pasado, el presente se ha diluido en un tiempo de tránsito perennemente huero, en un *regressus/progressus ad infinitum*. La prístina Ilustración de Lessing y Kant nos enseña que la condición humana vive hacia delante, pero sólo se comprende mirando hacia atrás, y su malversación se manifiesta tanto en la incapacidad de recordar como en la de esperar.[19] La

[18] En la carta citada a Zelter, Goethe se apercibe de cómo la moda de lo ultra en el pensamiento y la acción encalla una y otra vez en la mediocridad (*Goethes Briefe*, IV, p. 146). *Cfr.* M. Osten: «*Die beschleunigte Zeit. 'Alles veloziferisch'– Anmerkungen zur Modernität Goethes*», en *Die Zeit*, 26.08.1999, pp. 33-34, y en su reciente libro *Alles veloziferisch oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*, Frankfurt. 2003. La actualidad de la cuestión se confirma por la convocatoria en 2002 de un premio auspiciado por la Fundación Körber (Hamburgo), con un insólito despliegue propagandístico, al mejor ensayo sobre el mundo acelerado («*tempo! Die beschleunigte Welt*»).

[19] En esa época de movilización desaforada Kant y Lessing, en contra de la exégesis de Koselleck, apostaron a menudo por la ralentización: la ley permisiva como un ingrediente retardador del rigorismo súbito y la tolerancia como esclusa del fanatismo visionario, endémicamente segregacionista. Kant, p. ej., propone una sutil taxonomía de tipos de historia profética. La profecía ilegítima se basa bien en leyes naturales, bien en una intuición sobrenatural, y se disuelve ya en una reducción de la humanidad a historia natural (ignorando que el progreso humano se refiere sobre todo a la historia de las costumbres), ya en un uso ideológico y sectario de la política como manipulación de la realidad social (repudiable por no ser universalizable). Sin embargo, no abdi-

confusión de la historia profética de Kant o el atisbo de la tercera edad de Lessing con el profetismo o la futurolatría constituye o un malentendido inocente o un dislate inexcusable.

Otra secuela de la modernidad entendida como un tiempo febril y desprovisto de retrovisores es la simultaneidad cronológica de lo que no es simultáneo culturalmente, lo que desencadena situaciones conflictivas. Las grandes confrontaciones ya no se suceden, sino que se yuxtaponen y superponen. Antaño los cambios experienciales acontecían a lo largo de siglos, mas hoy se precipitan de una manera tan comprimida y en intervalos tan cortos, que injertan en nuestras vidas retos y cometidos inextricables desde la experiencia previa. Los plazos de readaptación son cada vez más breves y compulsivos, esto es, se produce un cortocircuito en la repetibilidad del aprendizaje y en la vigencia de lo aprendido (*ZS*, 164-165). Hay un hiato incolmable entre los respectivos *tempos* de los diversos aspectos de la sociedad. Estos ritmos siempre divergentes malquistan a atrasados con adelantados, a perdedores con ga-

---

ca la necesidad de una historia profética que oficie de arte político de predicción y perspectiva consoladora del futuro en lo tocante a nuestro destino en este mundo (cfr. *La contienda de las Facultades*). Abandona tanto el fetichismo cientificista como el iluminado, al descartar la pretensión de una explicación predictiva naturalista (que equipara al hombre a algo físico o instintivo) o trascendente –pero con sospechosas ambiciones hegemónicas inmanentes– (que identifica erróneamente lo suprasensible de índole práctica que hay en nosotros con lo sobrenatural heterónomo). Una historia profética legítima está ligada a alguna clase de experiencia, por un lado, y es compatible con la ley moral, por otro. La predicción que alberga no extrae su legitimación de los fenómenos, sino de los intereses de la razón y de la humanidad. No promete una ley empírica o supraempírica, y por eso es incierta en cuanto al tempo de su ejecución, a diferencia de la apodicticidad que se arrogan los creadores de utopías materiales o los videntes moralistas. Su cumplimiento no puede consistir ni en una verificación empírica ni en una encarnación personal o nacional.

nadores, y son una fuente de frustración, un foco de tensiones y, a la postre, la ambrosía de la violencia. Ésta reflejaría la modernización apresurada y desarraigadora.[20] ¿No es entonces un desafío la sincronización de ámbitos parciales de la sociedad que evolucionan con diferente rapidez? Pero ¿no degeneraría tal sincronización en una uniformización aún más arrasadora y abonaríamos un mal evitable al tratar de mitigar uno inevitable?

III. Prognosis *magistra vitae*

Una de las tesis fuertes de Koselleck afirma la catálisis de la historia por la Ilustración, en cuyo cenit se desboca el futurocentrismo típico de nuestra contemporaneidad. No aspira a zanjar la polémica sobre el momento en que se franquea el umbral de la modernidad y si se remonta ya a la Reforma. Más bien lo que se propone es constatar *genéricamente* en un amplio período la presencia de ese criterio de temporalización para desentrañar la diferencia *específica*. Dicho toscamente, tanto Lutero como Robespierre hablan de la reducción del

[20] Habermas ha aplicado esta idea al fundamentalismo moderno que inspira a los autores islamistas del crimen de Nueva York, en quienes llama la atención la no coetaneidad entre los motivos y los medios empleados (*WG*, 10). En Europa, con una sobredosis de populismo, se ha desatado una controversia en torno a su composibilidad cultural con las comunidades islámicas que ha propiciado la inmigración, enfatizando que se mueven en planos de conciencia distintos. Mientras que los europeos se han alejado de su propia religión cristiana y de cualquier credo y prácticas militantes, los musulmanes no comprenden a sus interlocutores porque hablan un lenguaje secularizado, piensan y actúan de acuerdo con él. Aquéllos parecen hallarse en una época postmoderna, mientras que éstos continúan estancados en un absolutismo teocrático medieval.

lapso que los separa del ocaso de la Babilonia papal o del Antiguo Régimen, del fin del mundo y del alumbramiento de uno nuevo (llámese reino de Dios o de la virtud). Pero mientras que el acortamiento apocalíptico del tiempo es una gracia divina, la aceleración revolucionaria es una tarea humana. Tras la cesura epocal provocada a partir de la segunda mitad del siglo XVII por la vivencia y la conciencia de un nuevo tiempo, las profecías son reemplazadas por la ciencia del pronóstico y la filosofía de la historia.[21] Resurge la espinosa cuestión de si el *progressus* resulta de una secularización del *profectus*. En la escatología cristiana, que daba amparo a una sociedad campesina y artesanal, el futuro permanecía varado en el pasado, pues sus expectativas no apuntaban al más acá sino al más allá, al que se accedía apocalípticamente mediante la profecía del final de este

[21] "Mientras que la profecía trasciende el horizonte de la experiencia calculable, el pronóstico se sabe imbricado en la situación política. Y lo está hasta tal punto que hacer un pronóstico significa ya transformar la situación. El pronóstico es así pues un factor consciente de acción política, se relaciona con acontecimientos de los que extrae la novedad. [...]. El pronóstico produce el tiempo desde y en el cual se proyecta, mientras que la profecía apocalíptica destruye el tiempo, cuyo fin es precisamente su razón de ser. [...]. Un profeta decepcionado no puede desconcertarse ante sus propios vaticinios. [...]. Aún más, con cada expectativa frustrada aumenta la certeza de su cumplimiento futuro. Por el contrario, un pronóstico fallido no puede ser repetido, ni siquiera por error, pues es rehén de sus premisas definidas de una vez por todas. La ciencia racional del pronóstico se contenta con posibilidades intramundanas. [...]. Así, considerado desde el ángulo de la estructura temporal, la ciencia del pronóstico debe comprenderse como un factor integrador del Estado, sobrepasando el mundo que le es confiado con miras a un futuro limitado" (*VZ*, 29-30; *FP*, 32-33). En *FP* ya le dedica densas páginas a la reivindicación del pronóstico condicional frente al meramente deseado o al forzoso (*VZ*, 17-37, 87-104; *FP*, 21-40, 87-102). Aquél adopta la forma «si, entonces» y cuenta con la realidad pasada que puede repetirse estructuralmente en el futuro. En suma, de las condiciones repetibles depende el arte de la prognosis (*ZS*, 232-233).

mundo. El antagonismo entre experiencia terrenal y expectativa ultraterrena no aboca a su exclusión recíproca. Pero el *progressus* mundano va desbancando al *profectus* ultramundano. La perfección, alcanzable antiguamente sólo en el cielo, se torna perfectibilidad, se temporaliza bajo la forma de perfeccionamiento planificado, pronosticado y ejecutado por los hombres. El futuro será distinto y mejor que el pasado (*VZ*, 361-365; *FP*, 344-347). El angostamiento del tiempo fijado antes extrahistóricamente se muda ahora en aceleración intrahistórica. Ya no se trata de un acercamiento más rápido al juicio universal, sino de que los avances actuales se producen cada vez a una mayor velocidad. En el crecimiento exponencial, y no en el lineal, estriba el rasgo distintivo de la revolución tecnológica. Luego existe una analogía formal entre tradición apocalíptica y filosofía de la historia dieciochesca: ambas vislumbran una meta que hay que alcanzar presurosamente, pero el concepto moderno de aceleración no es una mera secularización del milenarismo, pues el núcleo experiencial de las nuevas esperanzas no es bíblico, sino científico-técnico.

Si bien la filosofía de la historia y el pronóstico comparecen al unísono y entrelazados, la primera acaba engullendo y difuminando el segundo. La idea de progreso exonera a la modernidad del lastre de su propio pasado y anticipa el futuro al imprimir una marcha vertiginosa. La originalidad del porvenir ínsito en el progreso es la premura con la que nos sale al encuentro y su carácter enigmático al calcinar el hilo conductor de nuestra experiencia (*VZ*, 34; *FP*, 36-37). Pero esa originalidad termina imponiéndose a costa de la peculiaridad del pronóstico, consistente en una trama temporal lenta en la medida en que opera con datos potencialmente repetibles. El pronóstico implica un diagnóstico que inserta el pasado en el futuro, es futuro pasado, movilidad estática, periodicidad. Si el presente se ha achicado por la galopante concentración de innovaciones por uni-

dad temporal,[22] el futuro dilatado por el progreso que no reconoce límite de velocidad se ha vuelto amnésico y romo (no sólo se ha olvidado del pasado –lo que lamentan Koselleck y un conspicuo séquito de conservadores avezados, incluso progresistas–, sino también, lo que se nos antoja aún más grave, de su *páthos* emancipatorio). Como la producción se ha estilizado ahora en productividad y hacer no es sino hacer lo máximo en lo mínimo posible, el mito ilustrado de la factibilidad del futuro se ha entregado a un mero frenesí acumulador de suma y sigue que, a pesar de llevar presuntamente estampada nuestra rúbrica, nos desborda. Desde la alienación sagrada peregrinamos a la alienación profana. Nos sabemos causa de lo producido pero no sus soberanos, lo presumiblemente íntimo nos resulta ahora más ignoto que nunca: nos asedia el temor a lo desconocido, algo que parecía desterrado por el imparable conocimiento científico. No tener tiempo, por correr demasiado deprisa en pos de una incógnita, está hoy de moda, pese a que una de las certezas de las invenciones técnicas era precisamente poner más tiempo a nuestra disposición. Koselleck nos advierte de la conveniencia de orientaciones que compensen las mutaciones instantáneas del mundo moderno y alzaprima la saludable introducción de factores dilatorios que facilitarían pronósticos más atinados (*ZS*, 221) y, por tanto, sujetar el futuro con bridas. La praxis homeostática no obstaculiza el convoy de la emancipación, sino que permite frenar, demorarse, o lo que viene a ser

---

[22] Lübbe ha acuñado el término *Gegenwartsschrumpfung* (encogimiento del presente) para describir la situación actual de acortamiento de los espacios de tiempo en que podemos contar con condiciones de vida en cierto modo constantes («*Begriffsgeschichte und Begriffsnormierung*», en *op. cit.* en la nota 5, p. 34). *Cfr. íd.*: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin, New York, Heidelberg, 1992; H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, 1986, y, dentro por completo de la órbita de Koselleck, L. Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt, 1999.

lo mismo, regular la velocidad según las circunstancias favorables o desfavorables para evitar desenlaces imprevistos. Frente a la opresiva escatología del ahora y la tiranía del *ipso facto*, la generación de Koselleck no quiere ver conculcado su derecho a titubear y a aferrarse a lo familiar.

En una reciente entrevista ha definido el objetivo de su «lucha partisana» (continúa la ronda schmittiana) por una Histórica evocando el declinar en nuestros días del topos *Historia magistra vitae*. La Histórica tematiza estructuras duraderas (naturales, antropológicas y contingentes) como condiciones de posibilidad de historias (en plural frente a la *hýbris* ilustrada del singular colectivo) que conducen a la rehabilitación de esa consigna, cuya evidencia quedó seriamente mermada por la Revolución Francesa y rematada por la industrial y tecnológica, puesto que la historia entera fue concebida desde entonces como única, y esta singularidad le impide ejercer su magisterio y extraer alguna enseñanza de un caso precedente. Desde el siglo XVIII lo habitual se transforma más deprisa que antes. Al haberse desvanecido por la velocidad de los sistemas de comunicaciones y de la trasmisión de información la diacronía entre acontecimientos, por un lado, y su presentación e interpretación políticas, por otro, éstas deben ser aquilatadas teóricamente por anticipado, a fin de poder influir en aquéllos. Es menester intervenir con mayor celeridad y para hacerlo hay que pensar a largo plazo sobre las bases de lo iterativo. Pensar por adelantado presupone un mínimo de repetibilidad (*ZS*, 15), un escrutinio de plausibilidades recurrentes: «*Historia magistra vitae*, sí, pero no en el sentido de la repetición de acontecimientos particulares, sino en el sentido de una ciencia del pronóstico que mida los márgenes de posibilidad de acontecimientos».[23] La historia no es futurología, no es un oráculo infalible, por la

[23] «*Geschichte(n) und Historik. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Carsten*

incancelabilidad del azar que nos recuerda lo ancha que es la hendidura entre intención y acto, entre propósito y consecuencia. Sin embargo, debe ser una ciencia prospectiva, un arte predictivo capaz de erradicar la actual adicción a la futurolatría. Es prospectiva por ser retrospectiva, proyecta porque rememora, pero a este adalid del *go slow* cabe plantearle la misma objeción que a la hermenéutica: el espacio de experiencia no puede erigirse por principio en un venero edificante para el horizonte de expectativa, porque a menudo las estructuras han manado de un juego de relaciones asimétricas. Además, ha insistido hiperbólicamente en las crisis que fermenta la crítica y desatendido cualquier alternativa que no se apoye en la desconfianza en la razón. Su Histórica, su antropología, sólo explora yacimientos de conflictos sin tener en cuenta *también* la facultad humana de solucionarlos ("de llegar a acuerdos, de practicar la justicia e incluso... de perdonar").[21] El uso tendencioso de la razón histórica se atiene a la creencia de que el potencial futuro de un pueblo es directamente proporcional a la intangibilidad de las tradiciones y a la estabilidad institucional. Por el contrario, su legítimo uso público no se arredra ante tales

---

Dutt», en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2, 2001, pp. 270-271. Esta conversación tuvo lugar el 17 de septiembre de 2001 y los trágicos sucesos de Nueva York son sacados expresamente a colación como aval de la actualidad del programa de Koselleck.

[21] Dutt se hace eco de ese reproche y apostilla: ¿acaso es inconcebible discernir en la historia ganancias de racionalidad y procesos de aprendizaje, analizar sus condiciones y expresarlo en el sentido de un autorrefuerzo históricamente reflexivo de tales procesos? (*ibíd.*, p. 260). El escepticismo de Koselleck se funda sólo en el anverso de la moneda, en el reflejo negativo de los desafueros de la filosofía de la historia y de la Ilustración, descuidando el reverso, esto es, que esa denuncia constituye una conquista de la Ilustración, la cual dispone de recursos para ponerse límites y autoimpugnarse constantemente. La autocrítica es una variante de la crítica de la razón, que resalta la dignidad de la búsqueda sin término de alternativas a lo existente.

riesgos y se afana por esclarecer hasta el fondo el humus cultural de la herencia que pesa sobre los contemporáneos para exigir y asumir responsabilidades y para saber qué cuota de las tradiciones e instituciones ha de perder su inmunidad por haber servido de escabel a los móviles bastardos del irredentismo. La *historia conceptual* aún no se ha atrevido a entablar una discusión sobre su proceso de autoconstitución; no ha querido someterlo a una crítica en sentido kantiano. La estructura en la que emerge se ha revelado como un estigma que lastra sus resultados y despierta suspicacias por un éxito soberbio sin voluntad de autocrítica. Estamos asistiendo al lastimoso espectáculo de desenmascaramiento ideológico de sus pioneros[25], y ello por no prestar oídos en su literalidad a su propia recomendación: *Historia magistra vitae.*

---

[25] Las investigaciones acerca de la biografía de los coeditores de *GG*, fundadores de la moderna historia social y paladines de su convergencia con la conceptual, O. Brunner y W. Conze, han hecho aflorar escritos inequívocamente pronazis por los que obtuvieron recompensas académicas. Lo que con posterioridad se bautizó como historia estructural se llamaba a la sazón historia popular o nacional (*Volksgeschichte*) y se proponía dar respaldo científico al pangermanismo ofendido por el pacto de Versalles (G. Aly, *Macht, Geist, Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens*, Berlin, 1997; J. Van Horn Melton, «*Otto Brunner and the Ideological Origins of Begriffsgeschichte*», en H. Lehmann y M. Richter (eds.), *The meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington D.C., 1996, pp. 21-33; M. Richter, *The history of political and social concepts*, New York, Oxford, 1995, pp. 27-33). En el enjundioso volumen *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte* (Göttingen, 2002), cuidado por H. E. Bödeker, y que incluye un capítulo de Koselleck, se anima a cultivar un mayor mestizaje metodológico entre los enfoques citados en el título.

ACELERACIÓN, PROGNOSIS Y SECULARIZACIÓN

Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización[1]

«*Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae*» ("Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas"). Estas líneas proceden del siglo IV y pertenecen a las visiones de la Sibila Tiburtina.[2] Se trata de un texto apocalíptico. Con el acortamiento del tiempo se inicia la revuelta

[1] "*Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation*", en Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 177-202. Esta conferencia fue pronunciada en italiano con el título *Accelerazione e Secolarizzazione* (trad. de G. Marramao), Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1989. El texto alemán, inédito hasta la fecha de publicación de *Zeitschichten*, es bastante más completo que la versión italiana. (N. del T.)

[2] *Sibylla Tiburtina (explanatio somnii)*, en *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung*, edición a cargo de Alfons Kurfess, Heimeran (München), 1951, p. 276. El texto tiene su origen, según E. Sackur (*Sibyllinische Texte und Untersuchungen*, Halle, 1898, p. 162) y A. Kurfess (*op. cit.*, p. 346), hacia el año 360 d. C. El correspondiente pasaje de Lactancio, cuyo texto, según Hans Lietzmann, ha conocido Constantino, reza: "*tunc et annus et mensis et dies breviabitur: et hanc esse mundi senectutem ac defectionem Trismegistus elocutus est; quae cum evenerint, adesse tempus sciendum est, quo deus ad commutandum saeculum*

de los temibles pueblos que destruirán el Imperio Romano. Es una obra del Anticristo, que trae a la tierra la última gran miseria, pero también un acto del Cristo que regresa, pues "el Señor abreviará aquellos días en atención a los elegidos",[3] para que su sufrimiento no dure demasiado antes del triunfo del Salvador sobre el Anticristo. El acortamiento del tiempo, ya sea producido por Cristo o el Anticristo, constituye un presagio del fin del mundo.

Comparemos estas líneas con una afirmación del ingeniero eléctrico y empresario Werner von Siemens. En 1886 Siemens infirió de una serie de descubrimientos realizados hasta esa fe-

---

revertatur" (*Firmiani Lactantii Epitome divinarum institutionum* 66,6, ed. S. Brandt = CSEL, vol. IX, pp. 756 s., reproducido en Kurfess, *op. cit.*, p. 246).

En lo tocante a las profecías apocalípticas, discutidas teológicamente antes en el Oriente griego que en el Occidente latino, remitimos en adelante a las investigaciones de Hartnack y Lietzmann. En la creencia popular continuaron estando presentes las expectativas del tiempo final y con ellas también los –relativamente raros– tópicos de la aceleración y del acortamiento del tiempo, y podían y pueden ser invocadas en todo momento. Arthur Hübscher pone de relieve el poco margen de variación de las fuentes básicas (*Die grosse Weissagung. Texte, Geschichte und Deutung der Prophezeiungen von den biblischen Propheten bis auf unsere Zeit*, München, 1952). Con una abundante documentación histórica, pero sin un enfoque analítico desde la perspectiva de la historia conceptual, véase Ernst Benz, *Akzeleration der Zeit als geschichtliches und heilgeschichtliches Problem*, Mainz, 1977 (Abh. d. Geistes– und sozialwiss. Klasse der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jg. 1977, Nr.2). Aunque inespecífico en el plano de la teoría del tiempo, resulta estimulante para la historia cultural Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, 1961.

[3] *Sibylla Tiburtina* (cfr. nota 1), p. 278 –según Mc 13, 20– [Marcos 13, 20: "Y si el Señor no abreviase aquellos días, no se salvaría nadie, pero, en atención a los elegidos que él escogió, ha abreviado los días". Para la traducción de las citas testamentarias me he basado en la versión de la *Biblia de Jerusalén*, nueva edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999. El asesoramiento filológico e histórico del profesor José García Roca ha sido, una vez más, inestimable]. [N. del T.]

cha una ley que los sustentaba: "Esta ley, claramente reconocible, es la de la aceleración constante del actual desarrollo de nuestra civilización: ciclos evolutivos que en tiempos pasados fueron recorridos a lo largo de siglos, y que al comienzo de nuestra época necesitaron todavía decenios, se completan hoy en años, y a menudo nacen ya plenamente maduros. Esto es, por un lado, la consecuencia natural de una forma de manifestación de nuestro mismo progreso cultural [...], por otro, el efecto de una autoestilización del progreso científico-técnico".[4]

Desde el punto de vista formal, estas dos determinaciones temporales parecen sorprendentemente similares. En ambos casos son evocados o descritos intervalos temporales abreviados, aunque en contextos y con contenidos diversos. El texto de la Sibila Tiburtina remite a un acortamiento del tiempo que precede al fin del mundo. El texto del ingeniero eléctrico se refiere, en cambio, a una aceleración en el horizonte del progreso. Si las consideramos atentamente, las dos posiciones son, por consiguiente, perfectamente distinguibles. En el primer caso es acelerado el tiempo mismo, en la medida en que se contraen los márgenes temporales dados en la naturaleza –al menos en lo que concierne a los años, meses y días–. Se trata de una mutación del tiempo natural querida por Dios, cuyos ritmos regulares se abrevian al aproximarse el juicio final.

En el segundo caso no cabe pensar, por razones científico-naturales, que el tiempo natural mismo pueda modificarse. Es, siguiendo a Newton, siempre igual a sí mismo. Pero, en el seno de una cronología fundable en la naturaleza, los progresos en

[4] Werner von Siemens, *Das naturwissenschaftliche Zeitalter. Vortrag, gehalten in der 59. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte am 18. September 1886*, Berlin, 1886, citado en Johann Hendrik Jacob van der Pot, *Die Bewertung des technischen Fortschritts. Eine systematische Übersicht der Theorien*, Maastricht, 1985, 2 vols., vol. I, p. 120; allí hay una colección de documentos insustituible para la historia conceptual.

la ciencia y la cultura, así como su difusión, se producen cada vez más deprisa. Aunque el tiempo de la naturaleza permanezca igual a sí mismo, el contenido creado por los hombres se realiza de manera acelerada. A pesar de la analogía semántica estamos, por tanto, frente a dos hallazgos diferentes e incluso contradictorios entre sí: en el texto de la Sibila se acorta el tiempo como tal; en el texto del ingeniero se acelera la sucesión de innovaciones y mejoras dentro de plazos temporales iguales.

Acortamiento del tiempo y aceleración son definidos análogamente, pero se refieren a representaciones o estados de cosas diferentes.

Nos encontramos así en el corazón de nuestro problema. ¿Están interconectadas ambas representaciones? ¿Revela la analogía lingüística entre las dos formulaciones y determinaciones del tiempo la presencia de un nexo? ¿No se trata acaso de una secularización de las expectativas apocalípticas cristianas del tiempo final, que han conducido a la tesis de la aceleración? ¿No es una herencia cristiana, que ha sido aquí transpuesta a la modernidad? O, en otros términos, ¿están relacionados el acortamiento del tiempo, la aceleración y la secularización?

Para responder a estos interrogantes, procederé por etapas:

En primer lugar, pretendo clarificar etimológicamente el concepto de secularización.

En segundo lugar, seguiré el rastro de la categoría de acortamiento del tiempo desde el Nuevo Testamento hasta la era moderna.

En tercer lugar, intentaré destacar el concepto moderno de aceleración para contrastarlo con el concepto de secularización y de acortamiento del tiempo.

1. Secularización según la historia real y desde el punto de vista metafórico

La secularización se ha convertido hoy en un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo. Sirve a la crítica cristiana o anticristiana de la civilización y es también empleado como modelo interpretativo en la filosofía de la historia. Su uso varía según la ubicación.[5]

Si seguimos la historia conceptual, constatamos: 1) que la secularización posee un núcleo institucional inequívoco, sobre

---

[5] Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg y München, 1965. Sobre "*Säkularisierung*", "*Säkularisation*" y "*Verweltlichung*", así como sobre sus equivalencias en otras lenguas, informa entretanto con rigor G. Marramao en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1992, vol. 8, pp. 1133-1161. Sobre la historia de la materia y del concepto véase ahora *Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18/19. Jahrhundert*, edición a cargo de Irene Crusius, Göttingen, 1996 (Publicación del Max-Planck-Institut für Geschichte, vol. 124, Studien zur Germania sacra 19). También aquí es pertinente la contribución de Martin Heckel, que compendia sus investigaciones de la historia del concepto y de la materia (*Das Problem der "Säkularisation" in der Reformation*, pp. 31-56). La ligazón retrospectiva del concepto de secularización con el concepto '*saeculum*' todavía no está, hasta donde sé, suficientemente demostrada. La carga semántica que alimenta *saeculum* de *secus* y *sexus* requiere aún una exégesis histórico-antropológica. Ella remite lingüísticamente al nexo entre sexo, generación, edad del hombre, tiempo de gobierno, duración de la vida y a un periodo máximo de unos cien años que puede ser rebasado o no ser alcanzado, por consiguiente, a aquel lapso de tiempo que, por un lado, ha sido peraltado sacramente (así en el *Imperium Romanum*), y, por otro, podía ser interpretado –en el contexto cristiano– como 'mundano' (*weltlich*). La transposición del concepto mundano (*Weltbegriff*) '*saeculum*' a la categoría 'siglo' (*Jahrhundert*), que clarifica y minimiza los cómputos, aunque tiene un origen precristiano, se efectuó en los siglos XVI y XVII. Sobre la historia preliminar etrusco-romana véase todavía Hans Lietzmann, *Der Weltheiland*, Bonn, 1909, y ahora sobre el acceso a las fuentes el art. "*Saeculum*", en *Der kleine Pauly*, München, 1979, vol. 4, pp. 1492-1494.

cuyo significado no hay ninguna duda. El término, surgido en la lengua francesa sólo hacia finales del siglo XVI, significa inicialmente el tránsito de un religioso regular al estado secular. El clero regular pasó entonces a ser un *saecularis*, clero secular. En el derecho canónico la expresión ha conservado hasta hoy su sentido estricto.[6]

2) Una primera ampliación de esta institución jurídica tuvo lugar con la Paz de Westfalia de 1648. En el transcurso de las extenuantes negociaciones de paz de Münster y Osnabrück, el legado francés introdujo con el viejo término un nuevo concepto, a saber, el de secularización. Designaba un acto político existente en la Iglesia desde los albores del Medievo, sin que, no obstante, hubiera sido empleada para ello esta denominación. Para el emisario francés, secularización significaba el paso de bienes eclesiásticos a manos seculares. En la situación concreta de la guerra de los Treinta Años, esta designación tenía ciertamente un acento antiprotestante. Se quería impedir a los señores territoriales protestantes lo que ellos mismos llamaban "Reforma": la continua confiscación de bienes de la Iglesia católica. Mediante la Paz de Westfalia se produjo sobre el suelo del Imperio alemán una situación global de tablas que fijaba rígidamente las cuotas de propiedad eclesiástica y secular. Esta situación, sin embargo, iba a cambiar. En el curso de la Ilustración, que culminará con la Revolución Francesa, llegó una oleada de ulteriores secularizaciones en el sentido de expropiaciones de propiedades, fundaciones y bienes eclesiásticos. En este proceso participaron de manera destaca-

[6] *Cfr.* el artículo "*Säkularisation, Säkularisierung*", en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1984, vol. 5, pp. 789-829 (la parte dedicada al concepto en el ámbito del derecho canónico y de las relaciones Estado-Iglesia fue redactada por Werner Conze y Hans Wolfgang Strätz, y en el ámbito de la filosofía de la historia por Hermann Zabel).

da los mismos soberanos de los Estados católicos. Los obispos alemanes se reservaron el derecho a transformar la propiedad de las fundaciones eclesiásticas, no sólo por el bien de la religión, sino igualmente por el bien "de la comunidad, en otra cosa, en algo más conforme al fin principal y adecuado a las verdaderas necesidades".[7] José II destinó numerosos bienes eclesiásticos a nuevos fines, y en la Revolución Francesa todo el patrimonio de la Iglesia acabó siendo confiscado y transferido, mediante la nueva moneda respaldada por lo expropiado, a la burguesía provista de capitales. Como capítulo final de esta oleada de secularizaciones puede considerarse la disolución de todos los dominios de la Iglesia alemana, lo que acarreó el abandono de la vieja constitución imperial.

La secularización tiene, por consiguiente, un núcleo de derecho canónico, cuyo significado ha permanecido en vigor hasta hoy. Además, la secularización designa un acto jurídico políticamente fundado, que reduce o expropia los dominios y las

[7] Puntuación de Ems entre los arzobispos de Maguncia, Tréveris, Colonia y Salzburgo del 25.8.1786, véase nota 6, p. 804, cit. en Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1934,[5] p. 415. [El 25 agosto de 1786 los delegados de los mencionados arzobispos, instigados por el coadjutor del de Tréveris, G. Febronio, elaboran una propuesta en 23 artículos, dirigida al emperador José II y conocida con el nombre de la *Puntuación de Ems*, por la que eliminaban la jurisdicción de los nuncios y se reducía considerablemente la autoridad pontificia. Los decretos papales sólo serían obligatorios si los aplicaba el obispo diocesano. Tal propuesta tuvo su origen en la protesta por la concesión al príncipe Carlos Teodoro de Baviera por parte del papa Pío VI de una nunciatura en Múnich. El espíritu que informa esos artículos refleja las tendencias cismáticas de aquellos tiempos. Las reivindicaciones son varias, y van desde el derecho de suprimir los días de abstinencia y de otorgar dispensas en los impedimentos del matrimonio, hasta la pretensión de someter al plácet de los obispos los documentos pontificios. Luego destilan una clara voluntad de independizar de algún modo el episcopado alemán de la Curia romana]. [N. del T.]

posesiones temporales de la Iglesia, para destinar a nuevos fines los beneficios financieros. Estos fines podían ser de índole pedagógica, mercantil o económica, tal como ocurrió entre los protestantes; también podían ser empleados como primas para recompensar una buena conducta política. De cualquier manera, comportaron la expulsión de las autoridades eclesiásticas del ámbito del dominio temporal, sobre el cual el Estado moderno alzó una pretensión de monopolio.[8]

En ambos casos, tanto en el sentido del derecho canónico como en el del derecho político, el concepto de secularización extrajo su significado concreto de la oposición espiritual/secular (*geistlich/weltlich*). El trasfondo histórico de esta antítesis es comprensible sólo a la luz de la doctrina agustiniana de los dos reinos, que, a través de numerosas transformaciones y metamorfosis, ha estructurado, como ha mostrado Gilson,[9] la historia occidental. Con el impulso dado al proceso de secularización jurídico-política se intentó también circunscribir la cuota del dominio eclesiástico al ámbito espiritual. Qué bienes y derechos de soberanía fueron secularizados y qué posesiones repartidas, todo esto es posible verificarlo empíricamente y examinarlo inequívocamente desde el punto de vista histórico. Por oscilantes que puedan ser las estimaciones según el lugar, el dato como tal resulta incontrovertible.

3) A partir de la Revolución Francesa las cosas suceden de manera completamente diferente en el concepto de secularización, al verse ampliado por la impronta metafórica recibida entonces. Desde este momento el concepto jurídico-canónico

---

[8] Sobre todo este complejo jurídico e institucional véase, entre las últimas aportaciones, Martin Heckel, *Korollarien zur Säkularisierung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1981, Bericht 4).

[9] Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la cité de dieu*, Louvain y Paris, 1952.

y jurídico-político se torna una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia, que, análogamente a los conceptos de "emancipación" o "progreso", pretende interpretar la historia universal entera de la edad moderna.

Numerosas son las variantes interpretativas propuestas para el concepto de secularización. En un extremo se encuentra la posición de Marx, para quien la tarea de la historia consiste en: "después que ha desaparecido el más allá de la verdad, establecer la verdad del más acá".[10] El otro extremo puede ser adjudicado a Overbeck y a los teólogos negativos: para Overbeck "la teología no [era] otra cosa que un trozo de mundanización del cristianismo".[11] La secularización –la implicación en cometidos intramundanos, con las consiguientes cargas difíciles de controlar– comenzó ya con la institucionalización de la Iglesia. El sentido de la doctrina cristiana de la salvación estaba incluido, para los teólogos negativos, precisamente en esta implicación en el poder temporal. Por insensato que pueda ser el curso de la historia, el mensaje cristiano, una vez asumido por la existencia humana, promete redención.

Entre ambos extremos, constituidos por la posición marxista y la existencialista de la teología negativa, es posible inscribir la posición liberal. En un cierto nivel de abstracción Kant, Hegel, Dilthey y Troeltsch permanecen ordenados en una línea de fuga. Para todos ellos la tarea común de la época moderna estriba en que las expectativas cristianas de salvación ya no se sitúan en el más allá, sino en la realización moral y ética de la religión cristiana en este mundo. Este camino conduce de la escatología, que enseñaba el advenimiento del fin de la historia

[10] Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung (1844), en MEW, vol. I (1956), p. 379.

[11] Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873), Leipzig, 1903², p. 34.

del mundo, al progreso, el cual debe realizar en el plano intramundano los postulados cristianos hasta alcanzar en el futuro la libertad respecto de cualquier forma de dominación.

Todas las opciones globales de filosofía de la historia aquí esbozadas pueden ser, desde la Revolución Francesa en adelante, localizadas políticamente. Son catalogables dentro de un determinado espectro de partidos políticos que van del conservadurismo al comunismo y cabe por tanto hacer una lectura de los mismos también en clave de crítica de la ideología. Hay, sin embargo, una signatura común a estas doctrinas de la secularización: todas renuncian a una separación rigurosa entre el más allá y el más acá, eternidad y mundo, espiritual y secular. Más bien todos los esquemas interpretativos de la filosofía de la historia se someten a la prescripción por la que todas las tareas y desafíos deben ser resueltos en el tiempo histórico, con y a través del tiempo histórico mismo. "Tiempo" no se opone a "eternidad": el tiempo reclama para sí la eternidad. Todos los pares opuestos dualistas de origen cristiano se disuelven bajo el presupuesto, presentado como universalmente válido, de que el tiempo mundano de la historia no sólo plantea problemas, sino que también aporta sus soluciones. En otras palabras, la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo a la oposición entre el más acá y el más allá.

Este proceso puede ser descrito como mundanización, aunque sería más correcto denominarlo "temporalización". Habríamos encontrado así un primer acceso a nuestra problemática de la relación entre aceleración y secularización. Si hay, en efecto, una experiencia del tiempo inmanente al mundo e histórica, que se diferencia de los ritmos temporales ligados a la naturaleza, ésta es sin duda la experiencia de la aceleración, en virtud de la cual se califica el tiempo histórico de tiempo producido específicamente por los hombres. Sólo a través de la

conciencia de la aceleración –o de la correlativa desaceleración– la experiencia del tiempo, siempre ya dada naturalmente, puede ser definida como una experiencia del tiempo específicamente histórica.

Detengámonos todavía un momento en nuestro primer resultado provisional. Hasta alrededor de 1800 la secularización, además de su acepción jurídico-canónica, es un proceso jurídico-político que ha inducido un desplazamiento del peso de la Iglesia hacia el Estado secular. Desde esa fecha, la secularización adquiere una dimensión propia de la filosofía de la historia. La doctrina de los dos mundos, como último título de legitimación del obrar político y del comportamiento social, es reemplazada por las nociones de historia y de tiempo histórico, invocadas y movilizadas de ahora en adelante como última instancia de fundamentación de los planes políticos y de la organización social. Llegamos así a la segunda parte de nuestras reflexiones.

2. La transformación del acortamiento del tiempo apocalíptico

¿Tiene algo que ver la aceleración moderna con la herencia cristiana, sin la cual nuestra modernidad no puede ser entendida? O formulado más rigurosamente: ¿se puede explicar la incontrovertible experiencia de la aceleración moderna sólo a partir de su origen cristiano? O, todavía más precisamente: ¿es la aceleración moderna el producto de una mundanización que no es posible pensar sin el concepto antónimo del cielo y la eternidad?

Desde el punto de vista puramente formal, son concebibles dos respuestas. En primer lugar, "secularización" puede significar la negación del origen cristiano, el desbancamiento de la

doctrina de los dos reinos, la renuncia por principio a esta doctrina.

En segundo lugar, "secularización" puede significar que las problemáticas y las esperanzas cristianas –más concretamente, los contenidos de la fe cristiana– continúan siendo un presupuesto implícito para poder pensar y conocer en general la mundanización.

Esta alternativa analítica, que, considerada empíricamente, admite, como es natural, muchísimas formas intermedias, guiará nuestra reflexión ulterior. Me permito por eso recordar la distinción introducida al inicio: la distinción entre el acortamiento del tiempo –ejemplificado por la Sibila Tiburtina– y la aceleración –cuyo testigo principal era nuestro ingeniero eléctrico.

1) La representación de que sea posible acortar el tiempo mismo proviene de los textos apocalípticos de la tradición judeo-cristiana. Se trata de un concepto propio de la experiencia religiosa, que recibe su sentido de la esperanza de salvación. En la expectativa cristiana, el acortamiento del tiempo es una gracia concedida por Dios, que quiere abreviar las tribulaciones de los suyos antes del fin del mundo (Mc 13, 20; Mt 24, 22).[12] Luego se trata de adelantar el fin del mundo, que como

[12] Los giros griegos para 'acortar' (*Verkürzen*), '*breviare*', son mucho más evidentes: '*ekolobosen*' remite tambien a *verstümmeln* ['mutilar', 'truncar'] y *verschlucken* ['tragar', 'absorber', 'engullir'] (Mc 13, 20), y asimismo '*ekolobothesan*' y '*kolobothesontai*' (Mt 24, 22). También uno de los pasajes con frecuencia evocados sobre la expectativa inmediata (1 Cor 7, 29), '*tempus breve est*', que, por consiguiente, con palabras de Lutero, el tiempo es corto, está formulado en griego con más claridad: '*ho kairos synestalmenos estin*' –el tiempo apremia; lo que comprime, lo apurado y acuciante son aludidos a la vez. [Mt 24, 22: "Y si aquellos días no se abreviasen, no se salvaría nadie; pero en atención a los elegidos se abreviarán aquellos días"; 1 Cor 7, 29: "Os digo, pues, hermanos: El tiempo apremia"]. [N. del T.]

tal es cierto. La medida de este acortamiento es la supresión, ya prescrita para el futuro, del tiempo mismo. Antes de que el juicio universal ponga fin al mundo existente y a su cronología, también el tiempo natural de la revolución solar y de las estrellas adquirirá, en medio de un torbellino de miseria y de dolor, una velocidad frenética. Con las palabras de Lactancio: "El sol se oscurecerá revistiéndose de una palidez perpetua, la luna se teñirá de sangre y no reparará la merma de su luz perdida; todas las estrellas se precipitarán desde el cielo y la regularidad de las estaciones no se mantendrá, confundiéndose entre sí el invierno y el verano. Entonces el año, el mes y el día se acortarán [*tunc et annus et mensis et dies breviabitur*]; y 'ésta es la senectud y la decrepitud del mundo', según Trismegisto. Cuando estas cosas sucedan, ha de saberse que ha llegado el momento en que Dios volverá para transformar este mundo [*saeculum*]".[13]

El acortamiento del tiempo es un signo premonitorio de la redención de este mundo. Subjetivamente, detrás de tal representación se escondía la expectativa de los creyentes de la vuelta de Cristo, que se condensaba en la pregunta: ¿cuándo vendrá por fin? La esperanza, el firme deseo de los creyentes de ver acortado el tiempo para poder tomar parte lo más rápidamente posible en la salvación eterna era el motivo de semejante expectativa. En términos teológicos, este deseo presuponía un Dios que, como señor y creador del tiempo, era también capaz de acortarlo. Era suficientemente poderoso para acelerar incluso el tiempo del curso de los astros y provocar el programado fin del mundo antes de lo previsto.

En el bagaje de los motivos hermenéuticos cristianos, el acortamiento del tiempo antes del fin del mundo no ha jugado siempre un papel central. Más bien la interpretación apocalíptica,

[13] Véase nota 2, ed. Kurfess, p. 246.

apenas fue aplicada a acontecimientos políticos e históricos concretos, cayó muy pronto en el ámbito de la herejía. Al acortamiento del tiempo, una vez vaticinado, le quedaba, sin embargo, una oportunidad de interpretación teológica a la que constantemente se podía recurrir según la situación. Y puesto que los vaticinios y las profecías, en cuanto inspirados por Dios, exceden al saber humano, participan en una verdad supratemporal que no puede ser derogada por ningún acontecimiento datable cronológicamente.[14] Por supuesto, sigue siendo un problema permanente, irresoluble por ningún dogma, que los anunciados acortamientos del tiempo remitan antes del fin del mundo a procesos históricamente únicos, cuya estructura, no obstante, debe poder repetirse de continuo. El conflicto con la Iglesia institucional estaba programado.

Sobre todo en las postrimerías de la Edad Media proliferaron y ganaron autonomía las visiones apocalípticas, que se sustrajeron al control de la Iglesia católica.[15] De ello es un buen testimonio el mismo Lutero: aquel Lutero que, en contraste con sus escritos teológicos, en sus charlas de sobremesa, vuelve una y otra vez sobre las expectativas apocalípticas, ya sea porque implora un aplazamiento del fin del mundo o porque ve inminente y anhela ardientemente el día del Juicio. Así disertaba en una ocasión a propósito de la idea de Melanchton de

---

[14] Ireneo, *Adversus haereses* IV 33, 9, 10, 15; Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* X, 33. La celeridad inimaginable (*inestimabilis velocitas* o *celeritas*) con la que Dios ejecuta el juicio final, porque tiene perfectamente claras desde el principio sus sentencias (así Otto von Freising, *Chron.* VIII 19, apoyándose en Agustín, *De civ. Dei* XX, 2), no puede ser confundida con el argumento sobre el acortamiento del tiempo, que depende de la diacronía histórica.

[15] Véanse, entre otros, W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, Berlin, 1935 (Historische Studien 185) (reimp.: Vaduz, 1965), y Norman Cohn, *The pursuit of the millennium*, London, 1962 [trad. cast.: *En pos del milenio*, Alianza Editorial, Madrid, 1981].

que para el fin del mundo faltaban todavía sólo 400 años: "*Sed Deus abbreviabit dies propter electos*; pues el mundo se aleja apresuradamente, *quia per hoc decennium vere novum saeculum fuit*".[16] En el decenio transcurrido entre la dieta de Worms de 1521, ante la cual Lutero protestó contra el anatema y el ostracismo, y la segunda dieta de Speyer de 1529, que vio cómo se independizaba el ala protestante, mientras los turcos sitiaban Viena, se condensaron tantos eventos que el nuevo *saeculum* se le antoja casi amortizado. El fin del mundo parecía irrumpir a un ritmo acelerado.

Lutero, que tenía grandes reservas respecto al *Apocalipsis* joánico, sucumbió, sin embargo, a la sugestión que irradiaban los pasajes del Nuevo Testamento dedicados al acortamiento del tiempo. Era siempre la catarata de los acontecimientos políticos concretos lo que provocaba la utilización de esos pasajes bíblicos que, ante la proximidad del fin del mundo, hacían aparecer cada vez más breves los intervalos temporales previos al juicio universal. A medida que Lutero renuncia a la apelación a figuras apocalípticas –con un significado real o metafórico– y se refiere sólo a conflictos y constelaciones constatables empíricamente, los pasajes relativos al acortamiento del tiempo se convierten casi bajo mano en argumentos históricos sobre la aceleración. Pero fundamentalmente se trataba también de una determinación del tiempo extrahistórica y suprahistórica, que se prestaba a ser nuevamente aplicada a la historia. Es una constante de las predicciones apocalípticas el hecho de que puedan ser continuamente repetidas. Una profecía o expectativa apocalíptica incumplida siempre puede repetirse; incluso su probabilidad futura crece conforme se suceden las predicciones fallidas. Precisamente el error en el cómputo de las fechas constituye

[16] M. Luther, *Tischreden*, en *Werkausgabe* (Weimar, 1913) Nr. 678 y aquí 2756 b (*Zusatz*).

una prueba de que su cumplimiento futuro es tanto más seguro. La fórmula del acortamiento, la supresión del *ordo temporum*, es, por consiguiente, una premisa teológica o metahistórica permanentemente aplicable. Los datos empíricos que deben corroborar el preconizado acortamiento de los tiempos pueden variar, pero la plausibilidad de la argumentación sigue intacta, mientras la duración del mundo sea comparada con el ciclo vital de un hombre. Cuanto más se aproxima el hombre a la muerte, tanto más breves se tornan los márgenes temporales que están todavía a su disposición. En el Medievo la metafórica biológica se inserta en el contexto del acortamiento del tiempo teológico. La premisa duradera de este medio interpretativo más que milenario consistía en el tiempo fundado y delimitado por Dios, de cuyo fin podía disponer soberanamente la Iglesia. El acortamiento del tiempo era aplicable a la historia en todo momento, pero él mismo era un requisito extrahistórico y suprahistórico, sobre el cual el hombre mismo no podía decidir. Esto cambió al principio de la edad moderna.

2) Desde el siglo XVI se multiplican los indicios de que, en lapsos de tiempo cada vez más breves, se preparan grandes novedades en este mundo. Formalmente, el acortamiento de los intervalos temporales es conservado como argumento para alcanzar la salvación futura, pero la apelación al apocalipsis cede terreno. Éste pierde resonancia política, aun cuando continúa cultivándose en las sectas cristianas –por milenaristas, pietistas y teólogos de la alianza–[17] para interpretar acontecimien-

[17] *Bundestheologen.* El principal representante de la *Bundestheologie* o *Föderaltheologie* es Johannes Cocceius (conocido también por Johannes Koch o Coch) (1603-1669), teólogo protestante alemán y profesor en Leiden, que usaba el concepto bíblico de alianza (*Bund*) como clave para la relación entre Dios y el hombre y para la continuidad de la historia de la salvación en el Antiguo y el Nuevo Testamento. En su libro *Summa doctrinae de foedere et testamento* (1648) desarrolló su teología de la alianza. Distinguió dos alianzas de

tos históricos con vistas al juicio universal. Lo que, por el contrario, se abre paso a partir del siglo XVI es algo fundamentalmente nuevo. El núcleo duro de la experiencia del que se tomó creciente impulso estaba constituido por los descubrimientos y las invenciones de las emergentes ciencias de la naturaleza. Ya a mediados del siglo XVI, Ramus constataba, por ejemplo, que en el último siglo se habían producido más descubrimientos que en los catorce siglos anteriores.[18] Bacon lo formulaba todavía como una esperanza: con una guía racional las invenciones se acelerarían: "*itaque longe plura et meliora, atque per minora intervalla, a ratione et industria et directione et intentione hominum speranda sunt*".[19] En el siglo XVII menudearon las confirmaciones de que esto iba a ser así: Leibniz, verbigracia, pensaba que, en el arte de la invención, se habían hecho progresos cada vez mayores en un tiempo cada vez menor. La esperanza se convierte, por tanto, en una máxima empírica.

Dios con el hombre. La primera, la de las obras (*foedus operum*), rigió antes del pecado original. Era un pacto por el cual Dios prometía la salvación del hombre a cambio de buenas obras y perfecta obediencia. Después del pecado quedó abrogada, pero Dios se dignó hacer una segunda alianza, la de la gracia (*foedus gratiae*), que se realiza en una serie de etapas históricas que culminan en el reino eterno de Dios, e incluye, por tanto, una dosis de milenarismo. Durante el siglo XVII tuvieron una pujanza localizada los cocceianos, discípulos de Koch, que afirmaban que todas las profecías se referían a Jesucristo y que estaban prefigurados en la historia sagrada todos los acontecimientos que le habrían de suceder a la Iglesia. Para ellos antes del fin del mundo ha de haber sobre la Tierra un reinado de Jesucristo, que destruirá el del Anticristo. [N. del T.]

[18] Cit. en J. B. Bury, *The Idea of Progress* (1932) (Paperback), New York, 1955, p. 35 [trad. cast.: *La idea de progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971].

[19] Francis Bacon, *Novum Organum*, en *Works*, I, London, 1858, p. 108 (reimp.: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1963, vol. I, p. 207) ["Por lo tanto han de esperarse muchas más y mejores cosas, y a intervalos más cortos, de la razón de los hombres y de su industria, dirección y atenta aplicación" (trad. cast.: *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 1961, p. 148)]. [N. del T.]

¿Qué distingue entonces argumentaciones formalmente tan similares? ¿En qué se diferencia el acortamiento del tiempo en el horizonte escatológico del juicio universal de la aceleración en el horizonte del progreso?

Por un lado, ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca el progreso. Se trata de un lento cambio del sujeto de la acción.

Por otro, ya no es el tiempo mismo el que es privado de su regularidad natural, y, por tanto, acortado, sino que es más bien el hombre quien se sirve del siempre uniforme tiempo de la naturaleza para medir cronológicamente los progresos impulsados por él. La aceleración esperada o ya confirmada de los progresos es calculada en un tiempo en sí mismo uniforme –en oposición al acortamiento del tiempo, del que Dios dispone.

Por esta vía el régimen argumentativo se modifica radicalmente. El acortamiento del tiempo, que antes ponía fin prematuramente desde el exterior a la historia, se torna ahora una aceleración que es registrada en la historia misma y de la que disponen los hombres. La novedad reside en la representación de que el fin no se acerca más rápidamente, sino que, en comparación con los lentos progresos de los siglos pasados, los actuales avances se producen a un ritmo cada vez más veloz.

Ambas posiciones tienen algo en común. En efecto, sus argumentaciones se nutren de la fijación de una meta, de la determinación de una teleología, de un *télos* que debe ser alcanzado cada vez más deprisa. La meta de los progresos acelerados era el dominio de la naturaleza y, de modo creciente, también la autoorganización de la sociedad constituida políticamente. Desde entonces la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma.

Estas fueron las metas de la Ilustración. Se trata, por tanto, de algo más y diverso de una simple secularización. Por mu-

cho que las expectativas de salvación bajo el ropaje de esperanzas milenaristas puedan ser traspasadas también al nuevo concepto de aceleración, el núcleo de experiencia que invocaban las nuevas expectativas ya no era deducible del apocalipsis ni determinado por el juicio final. Más bien la historia del mundo misma se convirtió, en palabras de Schiller, en el tribunal del mundo.[20]

Se puede, sin embargo, aventurar la afirmación de que también el concepto moderno de progreso, verificable por la aceleración de los descubrimientos e invenciones, continúa teñido de antiguas expectativas cristianas. El *dictum* schilleriano de la historia universal como tribunal universal –repetido innumerables veces– testimonia inmediatamente la temporalización, que hace entrar el *iudicium maximum* en el proceso de la historia. Incluso si el futuro circunscrito escatológica o apocalípticamente fue reinterpretado como un futuro abierto, las esperanzas depositadas en las ciencias de la naturaleza conservaron un residuo de expectativas cristianas. Son frecuentes las voces que, de la tibia admonición de la sabiduría del Antiguo Testamento de que, a los ojos de Dios, mil años son como un día (Sal 90, 4 y 2 Pe 3, 8), extraen la conclusión inversa y la convierten en una metáfora del progreso: los avances para los que en otro tiempo se necesitaban mil años, ahora se realizarían en un año.[21] En cierta medida, está parcialmente justificado hablar en sentido auténtico de mundanización de las metas cristianas.

Esto puede ser aclarado mediante una serie de ejemplos.

---

[20] Friedrich Schiller, *Resignation*, en *Werke und Briefe*, Frankfurt am Main, 1992, vol. I, pp. 171, 420.

[21] Véase van der Pot (nota 4), vol. I, pp. 120 ss. [Sal 90, 4: "Pues mil años a tus ojos son un ayer que pasó, una vigilia en la noche"; 2 Pe 3, 8: "Mas una cosa no podéis ignorar, queridos: que ante el Señor un día es como mil años y, *mil años, como un día*"]. [N. del T.]

Lessing ya registró, en clave psicológica, que también en la Ilustración se mantuvieron operativas las tradiciones de los fanáticos y de los milenaristas. El fanático iluminado (*aufgeklärte Schwärmer*), como él dice, obtiene "a menudo muy justas visiones del futuro", sólo que "Desea su pronta llegada y ser él mismo quien lo acelere".[22] Aquí se hace patente la ligazón del postulado de la aceleración con los sujetos autónomos de la acción: los seres humanos. E igual de diáfana aparece la transformación de la expectativa apocalíptica inminente en una esperanza de acelerar el futuro: "Lo que le cuesta a la Naturaleza mil años ha de cumplirse en el instante de la existencia del fanático. Pues ¿qué va a tener él de eso, si lo que considera lo mejor no se convierte ya en lo mejor durante el tiempo de su vida?". Frente a semejantes fanáticos del progreso Lessing guarda las distancias, tal como lo hicieron en su tiempo los Padres de la Iglesia antiapocalípticos, que rechazaron todo cálculo del porvenir por considerarlo herético. Sin embargo, la descripción lessinguiana del acelerador consciente del progreso revela un lento pero inequívoco cambio: aunque ha desaparecido la prescripción divina, el revestimiento religioso interno se transparenta por doquier. Poco después de la observación crítica de Lessing, un autor alemán escribía lo siguiente en 1788: "Tenemos que apresurarnos a acelerar en lo posible la revolución en el espíritu humano [...]. Pongámonos manos a la obra, pues ya es de día".[23] Mucho antes de la

[22] G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), § 90, en *Gesammelte Werke*, Leipzig, 1858, vol. 9, p. 423 [trad. cast.: *La educación del género humano*, en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 593].

[23] Wilhelm Ludwig Wekhrlin, *Hyperboreische Briefe* (1788), vol. 308, cit. en Rudolf Vierhaus, *Politisches Bewusstsein in Deutschland vor 1789*, en íd., *Deutschland im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 1987, p. 200 (impreso primeramente en *Der Staat*, 1967, p. 195).

Revolución industrial se propaga el *páthos* de la fórmula de la aceleración con el resplandor de la Ilustración. La cuestión es siempre determinar las metas de la historia recién descubierta y alcanzarlas en una progresión finita o a la postre infinita. Permítanme aducir otros testimonios.

Kant les extendía a los teólogos el irónico certificado de afirmar una y otra vez que el mundo estaría ahora precipitándose hacia lo peor con una caída acelerada; pero este *ahora* (como sabemos, es el ahora del acortamiento del tiempo) es tan viejo como la historia misma.[24] No obstante, también Kant, en signo de aprobación, recurrió a figuras quiliásticas en el momento de fundar una constitución jurídica ordenada y una federación mundial de pueblos como objetivo terreno duradero de la acción política. Sin perjuicio de toda la experiencia histórica pretérita, incluso en contraposición con ella, Kant ha intentado, en la reflexión sobre el imperativo categórico, poner al descubierto un impulso a la aceleración histórica. En efecto, apenas comenzase la moral a ejercer su influencia sobre la praxis, el objetivo duradero propugnado por ella podría ser conseguido con tanta mayor celeridad: "Parece que, gracias a nuestra disposición racional, podríamos anticipar ese momento tan halagüe-

---

[24] Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), 1. St., 1. Abt., en *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1907, vol. 6, pp. 19 s. [La versión castellana de todo el texto aquí mencionado reza así: "Pero dejan pronto desaparecer esta dicha como un sueño; y es entonces la caída en el mal (el mal moral, con el cual siempre fue a la par el físico) lo que para desgracia hacen correr en acelerado desplome, de modo que ahora (pero este *ahora* es tan antiguo como la historia) vivimos en lo último del tiempo, el último día y la ruina del mundo están a la puerta" (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 29). Y la traducción de los versos de Horacio a los que remite Kant: "La edad de nuestros padres, peor que la de nuestros abuelos, nos produjo a nosotros, peores, que hemos de dar luego una descendencia aún más viciosa" (Horacio, *Odas*, III, 6; cit. en *ibíd.*, p. 248]. [N. del T.]

ño para nuestra descendencia".[25] Esto valía, según Kant, tanto para la constitución jurídica en el ámbito intraestatal como para la federación de pueblos, para la futura organización de la paz mundial en el ámbito supraestatal: "porque es de esperar que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos".[26] La antigua finalidad ultraterrena de la salvación futura fue integrada en la historia como esperanza mundana, temporalizada, y, a través de su repercusión moral, la aceleración servía de guía para la acción de los hombres autónomos. Lo que en otro tiempo era un privilegio de los elegidos, poder tomar parte en el futuro juicio final a sus perseguidores –"*Spiritualis autem iudicat omnia: et ipse a nemine iudicatur*"[27]–, cuaja ahora en la autoarrogación moral de la razón práctica soberana.

Esta posición corresponde, aunque con una mayor dosis de activismo, a aquella posición expresada por Robespierre en la fiesta de la Constitución de 1793. Felicidad y libertad son el

[25] Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 8. Satz, en *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964, vol. 6, p. 46 [trad. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 18].

[26] Kant, *Zum ewigen Frieden*, Anhang II (Ende), en *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964, vol. 6, p. 251 [trad. cast.: *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 69].

[27] 1 Cor 15; al respecto Ireneo, *Adversus haereses* IV 33. [Kant afirma:] "una razón práctica *soberana*, que, en cuanto ordena absolutamente sin ningún otro motivo en su legislación, puede ser considerada como la exégesis inmediata y la voz misma de Dios, por la cual él da un sentido a la letra de su creación. Ahora bien, yo encuentro tal interpretación auténtica, expresada alegóricamente, en un libro del Antiguo Testamento. Job..." (Kant, *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, en *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964, vol. VI, p. 116) [trad. cast.: *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea*, en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, IV, 1981, p. 251 –aunque no nos hemo atenido literalmente a ella–]. [N. del T.]

destino de los hombres, que ahora en la Revolución toca realizar: "*les progrés de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c'est à vous qu'est spécialement imposé le devoir de l'accélérer*".[28] O recordemos cómo comentaba Wieland poco después los acontecimientos de la orilla derecha del Rin: lo importante para quienes planificaron la Revolución Francesa era "nada menos que democratizar poco a poco, de pueblo en pueblo, y en el más breve tiempo posible, la tierra entera".[29]

Detengámonos un momento y preguntémonos qué ha cambiado entre los siglos XVI y XVIII. La meta –antiguamente aguardada, esperada o temida en clave apocalíptica– de un fin del mundo que irrumpe en intervalos acortados se ha convertido, con la Ilustración, en un concepto de expectativa puramente intramundano. Ciertamente, también en la Ilustración se ha teñido el futuro de una promesa cuasi religiosa, pues debería traer la felicidad y la libertad frente a cualquier forma de dominación, y ambas tendrían que alcanzarse de manera acelerada mediante la acción humana. Pero todas estas determinaciones de la aceleración fueron fundadas de modo puramente intramundano. Luego nos encontramos aquí ante un tipo de secularización que, con arreglo a nuestros criterios analíticos, se distanciaba del cristianismo. Sin embargo, no se puede poner en duda que también la herencia cristiana continúa estando presente: en la medida en que la mundanización de las me-

[28] Robespierre, *Discours sur la Constitution* pronunciado en la Asamblea Nacional en la sesión del 10 de mayo de 1793, cit. en Robespierre, *Textes choisis*, ed. Jean Poberen, Paris, 1956, vol. I, p. 10 ["Los progresos de la razón humana han preparado esta gran Revolución y a vosotros corresponde especialmente el deber de acelerarla", en M. Robespierre, *La revolución jacobina*, Península, Barcelona, 1973, p. 107].

[29] Chr. M. Wieland, *Sämtliche Werke*, Leipzig, 1857, vol. XXXII, p. 100 ("Conversaciones a solas" [*Gespräche unter vier Augen*] [1798], Abschnitt V).

tas escatológicas permitía en general definir la futura Jerusalén como un objetivo histórico inmanente.[30]

3) También en el siglo XIX, cuando los progresos técnicos enriquecieron cada vez más, mediante confirmaciones empíricas, la tesis de la aceleración, las metas cristianas, empapadas de religiosidad y por tanto secularizadas, conservaron su actualidad. Así, por ejemplo, podía ocurrir que, en un artículo del diccionario enciclopédico Brockhaus sobre los ferrocarriles de 1838, se asignase a este vehículo de vapor una misión salvífica. La organización de la paz mundial de una humanidad capaz de autodeterminarse se define primordialmente –en el sentido propio de Kant– como un postulado de la necesidad ética. Y el autor prosigue: "Este objetivo verdaderamente divino ha dirigido desde siempre el curso de la historia, pero, sobre las ruedas de los ferrocariles que avanzan impetuosamente, se alcanzará con algunos siglos de adelanto".[31] Todavía en 1871 aparecía en Alemania un libro sobre el significado sagrado de la

[30] Esta transposición de una meta extrahistórica a una intrahistórica es –a pesar de la crítica de Hans Blumenberg– un proceso incontrovertible, que Karl Löwith ha demostrado en *Weltgeschichte und Heilgeschehen* (Stuttgart, 1953) [trad. cast.: *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973].

[31] *Conversations-Lexikon der Gegenwart*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1838, vol. I, p. 1126. Véase la voz "Ferrocarriles" (*Eisenbahnen*) (pp. 1115-1136). El artículo termina con el siguiente pasaje: "Sobre las vías férreas rueda nuestro siglo hacia una meta resplandeciente y magnífica. El trayecto espiritual que recorremos lo atravesaremos con una velocidad aún más vertiginosa que los espacios físicos. Y así como los rugientes colosos de vapor destrozarán toda resistencia externa que impertinente y temerariamente se interponga en su camino, esperamos que también toda resistencia espiritual que intente contraponerles prevenciones y recelos sea arrollada por su fuerza gigantesca. Todavía está el carro triunfal de vapor en los inicios de su carrera y por eso circula lentamente. Sólo esto alimenta la ciega esperanza de que puede ser detenido; sin embargo, en su recorrido crecen las alas impetuosas de su velocidad y vencen a aquellos que tratan de interferir en los radios de las ruedas de su desti-

línea ferroviaria Atlántico-Pacífico en los Estados Unidos para el futuro reino de Dios. La aceleración e integración de la red global de comunicaciones servía a los teólogos como garantía para la realización acelerada y, por consiguiente, demostrada, del reino de Dios sobre esta Tierra.[52]

Si comparamos los ejemplos referidos al siglo XIX, que podrían multiplicarse hasta ser legión, con los testimonios precedentes, quedará claro que el peso de las pruebas en favor de la aceleración se ha desplazado. La experiencia primaria ya no está constituida por la expectativa de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico, que integra la red comunicativa humana y eleva la productividad en intervalos temporales cada vez más reducidos. Las antiguas expectativas cristianas de salvación pudieron cristalizarse desde entonces en el progreso técnico, y ser así relegadas a un fenómeno secundario.

En el mejor de los casos se puede afirmar que las expectativas intramundanas de salvación están conectadas con los antiguos ritmos temporales apocalípticos, pero más no se puede decir. La nueva instancia experiencial es, en efecto, un instru-

---

no para frenarlas" (p. 1136). El modo como el acortamiento apocalíptico del tiempo se troca en la aceleración inmanente a la historia, sin perder el *páthos* del anuncio de la salvación, queda claro en tales pasajes.

[52] Carl Heinrich Christian Plath, *Die Bedeutung der Atlantik-Pacifik-Eisenbahn für das Reich Gottes*, Berlin, 1871 (debo esta amable indicación a Walter Magass). El ferrocarril transcontinental une el Atlántico con el Pacífico. "Los católicos griegos rusos acuden del Oeste, los protestantes germanos del Este, y la única arteria por la que, a través del corazón del territorio germano-protestante, circula de océano a océano la sangre cristiana, los hombres pertenecientes al reino de Dios, es la línea férrea Atlántico-Pacífico. Así recorre la humanidad su camino. Ella migra a través de la tierra, sus vías son cada vez más planas y rectas, el ritmo de su marcha es cada vez más veloz, el tiempo vuela más presuroso con cada nuevo siglo" (p. 134). A pesar de la aceleración manifiestamente creciente el autor admite no saber cuándo habrá alcanzado la humanidad "su meta conforme a la voluntad de Dios".

mento técnico, del que muy pronto se constata la inviabilidad de sus pretensiones soteriológicas. Las posteriores ediciones del Brockhaus contienen sólo informaciones técnicas sobre el ferrocarril. Quien de aquí en adelante quiera seguir aferrado a misiones salvíficas intramundanas, tiene que ponerse a buscar otros aceleradores. Friedrich Nietzsche parafraseó la conversión de la carga probatoria quiliástica de la herencia cristiana al futuro histórico-universal: "La prensa, la máquina, el ferrocarril, el telégrafo son premisas cuya conclusión milenaria nadie se ha atrevido a extraer todavía".[33] La antigua esperanza milenarista contenida en las expectativas apocalípticas de una doble venida de Cristo se torna ahora un problema derivado de las invenciones genuinamente técnicas que transforman la vida entera de nuestro globo en una perspectiva desconocida pero milenaria.

Retengamos el resultado obtenido en la segunda etapa de nuestro discurso. El presupuesto extrahistórico del acortamiento del tiempo se troca al principio de la edad moderna en un axioma intrahistórico de aceleración. El sujeto se muda así de Dios al hombre, que debe imponer precisamente esta aceleración mediante una transformación de la naturaleza y de la sociedad. Por secularizada, en el sentido de la asunción de una herencia cristiana, puede entenderse en primer lugar sólo la meta ligada a las esperanzas progresistas de realizar en el futuro un reino de la felicidad y de la libertad frente a toda forma de dominación. En segundo lugar, se puede considerar como secularizada también la idea de que la historia misma deba tener en general una meta.

---

[33] *Menschliches, Allzumenschliches* (1886) II, (Aph.) 278: "Premisas de la edad de las máquinas", en *Kritische Studienausgabe*, hg. v. G. Colli y M. Montinari, München, 1988, vol. II, p. 674 [trad. cast.: *Humano, demasiado humano*, Akal, Madrid, 1996, 2 vols., vol. II, p. 201]

En este sentido delimitado cabe hablar de una mundanización de las prerrogativas cristianas. Pero ya la panorámica sobre los inicios de la modernidad nos ha enseñado que el núcleo duro de la experiencia moderna de la aceleración, esto es, la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, ya no es deducible a su vez de premisas teológicas. Llegamos con ello a la parte final de nuestro discurso.

3. *La aceleración como categoría postcristiana relativa al tiempo histórico*

Hasta ahora se ha presentado la expectativa cristiana de salvación, con sus lapsos de tiempo progresivamente acortados, como resorte de la definición histórica de la aceleración. Se ha mostrado cómo un producto secularizado ha pasado de ser una determinación teológica de la meta a convertirse lentamente en una determinación accidental, vinculada primariamente a experiencias históricas. A partir del siglo XVIII la tesis de la experiencia de la aceleración se ha, por decirlo así, autonomizado. Ella podía sostenerse independientemente de las derivaciones cristianas. Querría ahora resumir este aspecto desde tres puntos de vista.

En primer lugar, la tesis de la aceleración adquiere, a partir de la Revolución Francesa, una dimensión relevante para la teoría de la historia, susceptible de verificación mediante aserciones empíricas, sin necesidad de recurrir a un plan temporal divino. Mientras que la Reforma alemana, e incluso todavía –aunque con menor intensidad– la Revolución Inglesa, continuaban ateniéndose a expectativas apocalípticas, la situación se modifica radicalmente con la experiencia del rápido cambio constitucional durante la Revolución Francesa. Fue objeto de un frecuente y siempre renovado análisis la circunstancia de que

en el curso de la Revolución Francesa –en el trayecto que va de la monarquía, a través de la monarquía constitucional, a la constitución republicana con su impronta despótica y terrorista, y luego, tras la constitución burguesa elitista, hasta la dictadura napoleónica– habrían sido recorridas apresuradamente, en un decenio, todas las posibles formas de organización humana. En comparación con el antiguo modelo cíclico de Polibio, se trata, según las afirmaciones de Wieland, Oelsner, Görres, Rebmann o Kornmann –por citar sólo a algunos–, de una mutación acelerada que no ha producido fundamentalmente nada nuevo: "Nuestra historia contemporánea es una repetición de los hechos y acontecimientos de algunos milenios –en el período temporal más breve".[34] Mientras que, en lo tocante al contenido, la historia no puede sino repetirse, lo propiamente innovador de esta experiencia revolucionaria francesa reside en que todo ha ido más rápidamente que hasta ahora. De este modo el axioma de la aceleración fue privado de su herencia apocalíptica y extrapolado del contexto de la expectativa progresiva y progresista para poder, sin embargo, mantenerse como teorema de la experiencia histórica de la modernidad.

---

[34] Rupert Kornmann, *Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit oder Politische Grundsätze durch die Geschichte bewähret*, Regensbrug, 1814[2] (1ª. ed. 1810), 3 vols., vol. I, p. 4. Rupert Kornmann, como abad de Prüfening, él mismo una víctima de la secularización –aquí de la bávara–, reconduce ya a su concepto con su pregnante título el cambio de las figuras argumentativas. La renuncia a las expectativas apocalípticas –sin abandonar la fe cristiana– y el recurso a las estructuras que se repiten siempre desde la historia antigua, enriquecido con las experiencias revolucionarias, específicamente modernas, de la aceleración, le permiten a Kornmann adquirir conocimientos tan fascinantes como eruditos e ingeniosos, que evitan todo préstamo de la filosofía de la historia: "A una única generación le estaba reservado ver cosas para las que entonces no bastaba la vida de varias generaciones" (*op. cit.*). *Cfr.* al respecto mi artículo «*Revolution*» en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1984, vol. 5, pp. 739 s.

Como anotó una vez Niebuhr en una mirada retrospectiva a la Revolución Francesa, ya la historia europea en su conjunto ha transcurrido, desde el último tercio del siglo XVIII, más deprisa.[45] Esta percepción subjetiva no se refería sólo al acontecer político, sino al último acto de la época preindustrial.

Ya antes de la introducción de las máquinas en el sistema productivo, es decir, en los inicios de la época preindustrial, encontramos abundantes experiencias sociales extrapolíticas de aceleración, que preludian la próxima Revolución industrial. Los coches de caballos pudieron casi duplicar su velocidad gracias a la mejora de las calles; la navegación fluvial registró, gracias a la canalización, un considerable aumento del volumen de actividad por unidad de transporte y espacio de tiempo. La transmisión de noticias se aceleró enormemente en el siglo XVIII, gracias al correo, a la prensa y finalmente a la telegrafía óptica, mientras que también la técnica de la navegación a vela progresó de tal manera que en el siglo XIX los barcos de vela más rápidos superaban en velocidad a los primeros barcos de vapor. En el siglo XVIII asistimos, por consiguiente,

---

[45] B. G. Niebuhr, *Geschichte des Zeitalters der Revolution*, Hamburg, 1845, vol. I, p. 54: "Muchas cosas contribuyeron a acelerar todo; incluso la distancia de un lugar a otro fue reducida mediante la construcción de caminos, la organización regular de postas, etc.; todo estaba cada vez más a disposición de los particulares. Se propagó una gran confianza en las empresas de todo tipo como no se había conocido antes. Con anterioridad, quien carecía de fortuna, posición o linaje, a duras penas podía salir adelante; ahora a cualquiera le resultaba sencillo alcanzar una existencia propia e independiente. El más indigente entre nosotros lo tiene mucho mejor que lo tenía hace cien años el hijo de padres acomodados, aunque no ricos. El bienestar en la clase media aumentó, y ahora el número de los acomodados en la misma es sin duda cincuenta veces mayor que hace cien años. Se empezó también a vivir más rápida e intensamente que antes; pero esto ocurría sólo de modo incipiente en la época de la Revolución, y se desarrolló principalmente desde entonces" (Lección en el verano de 1829 en la Universidad de Bonn).

más allá de la experiencia de la aceleración política, a una intensificación del ritmo en el ámbito de la sociedad burguesa pujante económicamente.

En segundo lugar, con la mecanización y su organización industrial y capitalista el postulado de la aceleración obtiene su confirmación universal en la experiencia cotidiana de cada uno. Permítanme mencionar algunos ejemplos, sin importunarles con cifras. La división del trabajo hizo posible no sólo el incremento de la producción, sino también de la misma productividad. Cualquier ahorro de tiempo en la producción se traducía en un aumento de la cantidad de productos fabricados. Se logró así liberar un crecimiento universal y supraestamental de las necesidades: la satisfacción de viejas necesidades se vio acompañada de la creación y la satisfacción de necesidades siempre nuevas.

Pronto se evidenció que, mediante la construcción de líneas férreas y después con el automóvil y la industria aeronáutica, podían ser transportadas en iguales unidades de tiempo cada vez más personas y mercancías en intervalos temporales cada vez más cortos. Como ya observaba nuestra enciclopedia en 1840: los ferrocarriles "suprimen las separaciones espaciales mediante aproximaciones en el tiempo [...]. Pues todos los espacios son para nosotros distancias sólo a causa del tiempo que necesitamos para recorrerlos: si aceleramos este tiempo, se reduce, en lo concerniente a su influencia sobre la vida y el tráfico, el espacio mismo".[36] Desde el punto de vista puramente técnico, esta afirmación ha recibido ulteriores confirmaciones.

---

[36] *Brockhaus der Gegenwart* (*cfr.* arriba la nota 31, vol. I, p.1117). Sobre toda esta temática véase Wolfgang Zorn, *Verdichtung und Beschleunigung des Verkehrs als Beitrag zur Entwicklung der 'Modernen Welt'*, en *Studien zum Beginn der modernen Welt*, hg. v. Reinhart Koselleck, Stuttgart, 1977, pp. 115-134.

Esto vale acaso con más razón para la transmisión de noticias. La introducción de la rotativa a comienzos del siglo XIX y la invención de la telegrafía, de la litografía y finalmente de la fotografía permitieron la transformación, en espacios de tiempo cada vez más breves, de los acontecimientos en información que llega a la gente cada vez más rápidamente. Con la invención del teléfono, de la radio y de la televisión se logró hacer coincidir acciones y eventos con su misma notificación. Este fenómeno trastoca la entera estructura decisional política y social del globo así como la capacidad organizativa política y social. Gracias a la información, hechos y acciones convergen progresivamente con su misma elaboración. En virtud de la aceleración, acción y reflexión se han acercado demasiado entre sí. El hombre ya no puede por menos de ceder el paso al porvenir y hacer planes para el futuro, porque tiene a su disposición de forma creciente los datos de la experiencia propia y ajena.

A este diagnóstico de la aceleración, que impone un giro hacia el futuro abierto, corresponde finalmente también el crecimiento de la población en el globo. El incremento demográfico mundial, de unos quinientos millones de hombres en el siglo XVII a casi seis mil millones en el año 2000, cabe interpretarlo a la luz del postulado de la aceleración: se trata de una curva exponencial de tiempo, según la cual en períodos cada vez más breves la humanidad se duplica. Merced a los aumentos de prestaciones de la ciencia, la técnica y la industria, su densificación constituye además el presupuesto de que se mantenga hasta ahora la capacidad de supervivencia de una población mundial que se duplica en progresión geométrica. A causa de la aceleración misma, nuestro globo se ha transformado en una nave espacial cerrada.

Si de nuevo planteamos la cuestión de la secularización, podemos afirmar con razón que la serie de factores de la aceleración que acabamos de evocar denota ciertamente procesos

inmanentes al mundo que, sin embargo, no son deducibles de las expectativas cristianas de salvación. Llego así a mi tercer punto.

Hoy se va delineando una situación en la cual, en nuestra sociedad diferenciada, determinados fenómenos de aceleración han alcanzado su grado de saturación. Sin duda, la población mundial habrá de chocar con un límite absoluto, con independencia de cuándo y dónde se alcanzará. Análogamente, existen condiciones naturales mínimas que no es posible infringir o ampliar para seguir acelerando la circulación de los intercambios. El tráfico de automóviles y el aéreo se bloquean recíproca y crecientemente. Gracias a la computadora, la informática puede conectar con celeridad agregados de datos y en esa medida suministrar más rápidamente datos del pasado y del futuro, pero en la interpretación productiva de las informaciones el hombre presumiblemente deberá continuar confiando en su capacidad receptiva natural. Incluso la máxima experiencial válida hasta ahora, según la cual podemos conservar nuestro bienestar sólo mediante un constante aumento de la productividad, puede quizá encontrar –en el sentido preconizado por el Club de Roma– un límite que ya no puede ser rebasado por una elevación de las tasas de aceleración.

Surge por tanto el problema de si la experiencia general de la aceleración puede continuar siendo registrada sin trabas también en el futuro. Por de pronto conviene no excluir que las antiguas visiones apocalípticas de decadencia sean superadas con creces en el terreno empírico por la capacidad humana de autoaniquilación. Mientras el acortamiento apocalíptico del tiempo representaba aún una suerte de esclusa, de tránsito a la salvación eterna, en el ámbito de la aceleración del tiempo histórico se perfila, sin embargo, la posibilidad de que el hombre mismo aniquile las condiciones tradicionales de su existencia, saturadas cultural e industrialmente.

Se plantea así la cuestión de si es posible deducir de las experiencias de aceleración pasadas pronósticos a largo plazo inmanentes a la historia. Considero –con Luhmann– relativamente remota tal posibilidad.[37] Pues aun cuando la aceleración se haya convertido en una experiencia duradera y en cierta medida se haya estabilizado relativamente, sin embargo, de ella no cabe deducir en absoluto lo que ocurrirá efectivamente en el futuro de manera acelerada.

Una vez que la aceleración, como categoría específica del tiempo histórico, se ha convertido en el modelo de experiencia, la historia entera se transforma retrospectivamente en una secuencia temporal de creciente aceleración. Esto se pone de manifiesto en tres curvas exponenciales de tiempo que subdividen, superponiéndose retrospectivamente, la historia entera de la humanidad.

En primer lugar, la diferenciación biológica de la especie humana se lleva a cabo en intervalos temporales decrecientes. Comparados con los cinco mil millones de años transcurridos desde la solidificación de la corteza terrestre y con los mil millones de años de vida orgánica en la litosfera, los cerca de diez millones de años del primer hombre descendiente del mono son apenas un breve lapso de tiempo. Y los dos millones de años para los cuales es comprobable desde sus inicios la presencia de instrumentos creados por él parecen, por comparación, un período todavía mucho más insignificante.[38]

---

[37] Niklas Luhmann, *The future cannot begin: temporal structures in modern society*, en *Social Research*, 43, 1976, pp. 130-152.

[38] A este propósito véanse Karl J. Narr, *Vom Westen des Frühmenschen: Halbtier oder Mensch?*, en *Saeculum* 25/4, 1974, pp. 293-324; íd., *Zeitmasse in der Urgeschichte*, Opladen, 1978 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 224); y Hermann Hambloch, *Der Mensch als Störfaktor im Geosystem*, Opladen, 1986 (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 280).

En segundo lugar, frente a los dos millones de años de historia humana documentable, los treinta mil años de producciones artísticas autónomas y diferenciadas representan, en un cálculo retrospectivo, un margen temporal comparativamente reducidísimo. Desde el punto de vista de la historia de la civilización, los intervalos temporales se acortan ulteriormente: la introducción de la agricultura y de la ganadería hace aproximadamente doce mil años y el consiguiente despliegue de las grandes culturas hace unos seis mil años, remiten, comparados con la prehistoria, a espacios de tiempo cada vez más estrechos, dentro de los cuales lo nuevo se produce de modo, por decirlo así, acelerado. Incluso si esta novedad del mundo civilizado forma parte ya de los presupuestos duraderos de nuestra propia vida, respecto a la duración global de la historia de la cultura humana, se trata de plazos temporales breves, en los cuales son comprobables prestaciones organizativas de mayor complejidad.

En tercer lugar, reconocemos también una curva exponencial de tiempo cuando circunscribimos nuestra mirada a los cerca de seis mil años de nuestras culturas avanzadas. En efecto, sólo desde hace unos doscientos años tiene lugar esa aceleración que hemos conocido como aceleración postcristiana, condicionada técnico-industrialmente, específica del tiempo histórico. Desde entonces nuestro mundo vital se ha visto transfigurado por la técnica y la industria, de tal suerte que la cuestión de una aceleración ulterior viene sencillamente a coincidir con la cuestión del futuro.

Pero la tesis de la aceleración o del acortamiento de los intervalos de nuestra experiencia impide por definición deducir de ella sin examen alguno otras grandes proyecciones. Son precisamente la superposición y acentuación constatadas hasta aquí de las curvas exponenciales de tiempo las que ya no permiten hacer sin inhibiciones y directamente proyecciones en el futuro.

Así que tal vez nos sintamos constreñidos en el futuro a dirigir los esfuerzos de la humanidad más bien hacia los factores de estabilización y a los condicionamientos naturales de nuestra existencia terrestre. Podría entonces resultar que la aceleración registrada hasta hoy sea sólo el indicio de una fase de transición, tras la cual habrá que proceder a una nueva distribución de las respectivas cuotas entre duración y supervivencia, entre cambio y transformación. En términos políticos, lo importante es saber quién acelera o retarda a quién o qué, dónde y cuándo.

El futuro ignoto y el arte de la prognosis[1]

"¿Se puede conocer lo pasado si ni siquiera se entiende lo presente? ¿Y quién quiere tomar conceptos correctos de lo presente sin saber lo futuro? Lo futuro determina lo presente y éste lo pasado." Estas palabras proceden de Johann Georg Hamann. Para cualquier lector que interprete metafóricamente el tiempo como una línea que partiendo del pasado conduce, a través del punto imaginario del presente, al futuro abierto, esta constatación de Hamann es insensata. Para el historiador del espíritu enseguida es evidente que las palabras de Hamann se nutren de la expectativa soteriológica que, accesible mediante la revelación, pone a nuestra disposición un saber del futuro que concierne a cada uno personalmente, pero también a la

[1] "*Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose*", en R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt, 2000, pp. 203-221. Impreso primeramente en *Attempto. Nachrichten für die Mitglieder der Vereinigung der Freunde der Universität Tübingen*, Heft 70/71, 1984/85, pp. 80-85, y en *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung. Verhandlungen des 22. Deutschen Soziologentages in Dortmund 1984*, ed. a cargo de Burkart Lutz, Campus, Frankfurt am Main y New York, pp. 45-59. [N. del T.]

historia universal en su conjunto. El historiador político o el social, que se ocupa profesionalmente de lo pretérito y pregunta al pasado por cadenas causales que conducen al presente, deja de lado metódicamente el futuro. Por doquier concederá, por motivos epistemológicos o psicológicos, que las propias expectativas pueden influir en los planteamientos que le sirven de estímulo para el denominado interés cognoscitivo. Después de todo, tolerará un poco de futuro, sin ver menoscabada su cualificación profesional. Más solicitados están hoy los campos científicos especializados de la politología, la economía y la sociología, en la medida en que sus estimaciones se refieren no a casos particulares, sino a estructuras, para derivar a partir de ellas tendencias futuras.

En las fuentes transmitidas históricamente abundan las predicciones del futuro de todo tipo. No necesitamos vivir en 1984 para pensar en la legión de utopías temporales, más negativas que positivas, que han conjeturado lo presente, o, en palabras de Hamann, que diagnostican el presente a partir del futuro. Pero la ronda va más lejos: reparemos, por ejemplo, en cómo influyen los pronósticos electorales en los comicios reales, sea por la aprobación o el rechazo que provocan; o llega hasta las cifras de planificación de una línea de producción, que dependen de los análisis de mercado para sondear sus posibilidades en el futuro; o a las alternativas computerizadas de todas las decisiones imaginables en una eventual guerra nuclear; o a las predicciones del Club de Roma, reforzadas entretanto por la conciencia ecológica de los verdes que se afanan por transponer su temor a racionalidad política del futuro; o a la actividad usual de toda diplomacia, la cual no existiría en absoluto sin cálculo de futuras acciones. Nuestra ronda continúa hasta la vida cotidiana, en la que son consideradas las consecuencias financieras del nacimiento de un hijo, y ello tanto más cuanto que el paro o la disminución de los ingresos contienen

datos relevantes para el porvenir, con los que es menester contar. Por último, conviene no olvidar el sueño al que le es atribuido ya en su canonización por Artemidoro[2] una fuerza profética, que también penetra en los diagnósticos de los análisis de hoy, siendo utilizada como terapia y también como pronóstico. La serie de ejemplos puede alargarse discrecionalmente. Luego ella abarca desde la vida diaria de los individuos hasta la gran política y afecta además al espacio temporal de procesos no controlables, aun cuando el marco de sus condiciones sea modificable. Recuerdo las estimaciones de las reservas energéticas en correlación con la curva demográfica de población mundial, las cuales ponen a nuestra disposición datos a largo plazo, que por su parte repercuten crecientemente en los datos a medio y corto plazo para la planificación en la política y en la economía. La afirmación de Hamann de que lo futuro incide en lo presente apenas puede, por tanto, ser refutada en su generalidad.

El estatuto de lo futuro no se corresponde entonces plenamente con el estatuto de lo pasado. Lo pasado está contenido en nuestra experiencia y es verificable empíricamente. Lo futuro escapa por principio a nuestra experiencia y, en consecuencia, no es verificable empíricamente. Sin embargo, hay predicciones que, con mayor o menor plausibilidad, pueden ser transpuestas de la experiencia a la expectativa. En esas ocasiones se trata, para recurrir a un agudo antagonista de Hamann, de la facultad de previsión, de la *praevisio*: "Poseer esta facultad [de prever] –dice Kant– interesa más que cualquier

---

[2] Artemidoro de Daldis en Lidia es un escritor griego del siglo II d. C. y autor de un manual onirocrítico dividido en cinco libros (ed. cast.: *La interpretación de los sueños*, Gredos, Madrid, 1989), en los que expone una clasificación de los sueños y una preceptiva del mundo onírico para su desciframiento y recoge una casuística amplísima para facilitar su aplicación. [N. del T.]

otra, porque es la condición de toda posible acción y de los fines a que el hombre endereza el empleo de sus fuerzas. Todo deseo encierra una previsión (dudosa o cierta) de lo que por medio de estas fuerzas es posible. El volver la vista a lo pasado (recordar) se hace tan sólo con el designio de hacer posible la previsión de lo futuro: miramos en torno nuestro en la situación presente para resolver algo o apercibirnos a algo".[3]

Kant reconduce las dimensiones del tiempo histórico a su núcleo antropológico. El énfasis en el agente humano, a diferencia de la reducción agustiniana de la dimensión temporal al hombre interior, y a semejanza, sin embargo, de un proceder que ya encontramos en la hermenéutica histórica de Chladenius, pone a nuestra disposición categorías antropológicas y en ese sentido metahistóricas, que definen las condiciones de posibilidad de una historia. Kant le adjudica inequívocamente, dentro de las tres dimensiones temporales, el mayor peso al futuro y a la facultad de previsión ligada a él.

El resultado es claro. Deseos, como dice Kant, pero también miedos y esperanzas, anhelos y recelos, así como planes racionales, cálculos e incluso predicciones – todas estas clases de expectativa pertenecen a nuestra experiencia, o mejor dicho, se corresponden con ella. El hombre como ser abierto al mundo, constreñido a conducir su vida, queda remitido a la visión de futuro para poder existir. A fin de poder obrar ha de tener en cuenta la inexperimentabilidad de su futuro, la incapacidad empírica de experimentarlo. Tiene que preverlo, se ajuste o no a la verdad. Con esta paradoja nos situamos en el centro de nuestra problemática.

¿Qué prevé el hombre? ¿Qué puede prever? ¿La realidad ve-

[3] Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, Teil I, § 32, en *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt, 1964, vol. VI, p. 490 [trad. cast.: *Antropología. En sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 96].

nidera o sólo posibilidades? ¿Una posibilidad, varias o muchas? ¿Está dicha previsión guiada por el temor o por la razón o, para expresarnos como Hobbes, por ambos a la vez? ¿Está dirigida por la creencia en una profecía o asegurada por el recurso a una necesidad fundada en la filosofía de la historia o alimentada de crítica y escepticismo? ¿Está vinculada a presagios de carácter mántico o mágico o a un sistema sígnico de interpretaciones históricas o a ensayos de análisis científicos?

Cabe, por tanto, delimitar las respuestas históricas si se subsumen las predicciones en algunos tipos fundamentales que se pueden presentar en el curso de la historia superándose, pero también solapándose, unos a otros. Además, las respuestas pueden reducirse, si se pregunta sólo bajo qué presupuestos se han cumplido algunos pronósticos y otros no, cuándo y por qué ha sido así. De esta última cuestión me ocuparé a continuación y para ello no podré dejar de recurrir a una tipología aproximativa.

Dada la cantidad de pronósticos cumplidos y la también gran cantidad, quizás incluso mayor, de pronósticos incumplidos y por eso olvidados, debemos pensar una alternativa. O bien se trata de un puro juego de la suerte o de azar por qué un pronóstico se ha confirmado y otro no. O bien es posible encontrar criterios de por qué un pronóstico se ha cumplido antes que otro, por qué uno se ha verificado y otro no. Intentaré desarrollar algunos criterios a partir de ejemplos de pronósticos políticos.

Si se prescinde de toda experiencia histórica, se puede decir que o bien el futuro nos es completamente desconocido y entonces cualquier pronóstico se convierte en un juego de dados cuyo resultado depende del azar. O bien hay, y en su favor habla la experiencia histórica, grados de mayor o menor probabilidad, que permite prever la realidad por venir. Existen haces de posibilidades que, por separado o en conjunto,

constituyen un indicio de las diversas oportunidades para su realización. Luego ha de haber también un arte de la prognosis, que contenga siquiera reglas mínimas para su éxito.

Desde el punto de vista puramente formal, se puede establecer la siguiente regla: la escala de los enunciados sobre el futuro se extiende desde los pronósticos absolutamente seguros a aquéllos de contenido altamente improbable. Tiene así que pasar por ser absolutamente seguro que nuestro globo sobrevivirá a la catástrofe que pueda provocar para la humanidad entera una guerra nuclear. Por otro lado, no es del todo seguro que una catástrofe nuclear pueda ser desencadenada por azar, por error o intencionadamente, o que incluso pueda ser impedida. Esto significa que, cuanto más nos alejemos de datos a largo plazo referidos a circunstancias naturales y concentremos nuestras predicciones en situaciones en las que hay que adoptar decisiones políticas, tanto más difícil será el arte de la prognosis. El rayo de luz –que avanza tanteando– de la ciencia del pronóstico escrutadora oscila entre las seguras y ciertas condiciones generales y aquellas que se modifican procesualmente para estar, en el campo de las acciones políticas, comparativamente inseguro. Pero, en todo caso, la doctrina de la prognosis extrae su evidencia de la experiencia habida hasta entonces, que es elaborada científicamente, y hacer estimaciones futuras sobre esta base representa un *ars combinatoria* de múltiples datos empíricos.

Como historiadores estamos prestos para preguntar a los pronósticos confirmados por qué se han cumplido. Como historiadores también sabemos, no obstante, que en la historia siempre acontece más o menos de lo que está contenido en los datos preliminares. En ese sentido la historia es siempre nueva y está llena de sorpresas. Sin embargo, si hay predicciones que se confirman, de ahí se sigue que la historia nunca es del todo nueva, que manifiestamente hay condiciones a más largo

plazo o incluso condiciones duraderas, dentro de cuyos márgenes suele presentarse lo respectivamente nuevo. Cada historia particular en la que estamos involucrados la vivimos como única, pero las circunstancias bajo las cuales aparece esa singularidad, no son ellas mismas nuevas en absoluto. Hay estructuras persistentes y hay procesos duraderos: ambos condicionan y sobreviven a los correspondientes acontecimientos particulares, en los cuales se cumplimenta la historia. En otros términos, hay distintas velocidades de cambio.

Las condiciones geográficas no cambian en absoluto o sólo lo hacen en virtud del dominio técnico de estos presupuestos geográficos de la praxis humana. Las condiciones jurídicas e institucionales cambian igualmente a un ritmo más lento que las acciones políticas que se sirven de ellas. Actitudes y mentalidades varían asimismo más lentamente que el arte de transformarlas ideológica o propagandísticamente. Constelaciones del poder político mudan también a más largo plazo de lo que pone de manifiesto su transformación efectiva de manera acelerada en guerras o revoluciones.

Aun cuando la historia concreta siga siendo única en cada caso, hay diferentes estratos de la velocidad de cambio que debemos distinguir teóricamente para poder comparar entre sí unicidad y persistencia, singularidad y duración. Pero si hablamos de la persistencia de las condiciones geográficas, institucionales, jurídicas o ligadas a la mentalidad, estamos constreñidos a atribuirles en la concreta cumplimentación de los cursos diacrónicos del tiempo el carácter de la repetición. La carta que recibo a las 9 de la mañana puede contener una noticia alegre o triste, que es irreparable e irrevocable. Pero el reparto del correo cada mañana a las 9 se efectúa a diario, pues detrás hay una organización, cuya estabilidad reside en la repetición de reglas acreditadas por su buen funcionamiento y cuyo respaldo financiero es posibilitado por el continuo flujo de los ingresos

postales consignados presupuestariamente. Este ejemplo es extensible a todos los ámbitos de la vida humana.

Para precisar mi tesis: los pronósticos son sólo posibles porque hay estructuras formales en la historia que se repiten, aun cuando su contenido concreto sea en casa caso único y sorprendente para los afectados. Sin constantes de diversa duración en el haz de factores de los acontecimientos venideros sería imposible predecir en general algo.

Permítanme sacar a colación una serie de ejemplos del espectro temático de las revoluciones modernas:

1) El concepto de revolución es un concepto de la teoría de la historia que podemos calificar de verdaderamente paradigmático y aclaratorio de la alternancia entre singularidad y repetición. Ciertamente, cada revolución que tiene lugar es para los concernidos única, devastadora o fuente de una dicha esperada. Pero en el concepto de revolución también está contenida la idea de repetición, de retorno e incluso de ciclo. Por consiguiente, este significado no es de ningún modo un resto casual del vocablo de procedencia latina *revolutio*. El concepto contiene más bien un enunciado sobre la estructura de las revoluciones tal como llegamos a conocerlas una y otra vez en numerosas variantes en nuestro globo. La doctrina de la recurrencia, teóricamente contenida en el concepto de revolución, implica tanto forzosos cursos diacrónicos que se repiten análogamente como también actos paralelos sincrónicamente de determinadas acciones. Así el concepto incluye el empleo de la violencia más allá de la legalidad, y, de tener éxito, un cambio en los modos de dominación o en las formas constitucionales; una sustitución, en la mayoría de las ocasiones sólo parcial, de las elites; una alteración en las relaciones de propiedad por la revuelta, la expropiación y la redistribución de bienes y beneficios. Además, el concepto entraña comportamientos que nos son familiares: cobardía, valentía, temor, esperanza, terror a causa del miedo,

el desdén o el desenfreno, formación y división de partidos, rivalidad entre los líderes, capacidad y necesidad de aclamación de las masas. En una palabra, en toda revolución coexisten tanto factores de tipo sincrónico, que se repiten análogamente, como cadenas de efectos de tipo diacrónico únicas en cada caso particular, pero en cuya estructura se presentan elementos siempre recurrentes. En otros términos, la historia transcurre no sólo con arreglo a una serie diacrónica única, sino que siempre contiene también repeticiones –expresado metafóricamente, *revoluciones*–, que contienen cambio único y recurrencia de lo analógicamente igual o similar, o al menos de lo comparable.

El curso de la Revolución Francesa desde 1787 hasta 1815 se asemeja en muchos aspectos, no sólo en el proceso contra el rey que condujo a su ejecución, al de la Revolución Inglesa desde 1640 hasta 1660/88. Y a nadie puede entonces asombrar que los anuncios de la Revolución Francesa una y otra vez recurrieran al ejemplo de la Inglesa y que los diagnósticos durante la Revolución Francesa, para ser creíbles, siempre se nutran de conclusiones análogas a partir del parangón inglés. Cromwell fue la figura dictatorial en la que Robespierre quería evitar convertirse, pero que luego, no obstante, fue eclipsada por Napoleón.

2) Respecto a las conclusiones extraídas del pasado con miras a su aplicación al futuro, basadas en una repetibilidad estructural, mencionaremos tres ejemplos que anunciaron con creciente concreción la dictadura de Napoleón.

D'Argenson fue uno de los primeros en predecir correctamente los acontecimientos venideros al definir la combinación de monarquía y democracia como probable y cargada de futuro.[1] En la topología aristotélica la aristocracia representaba, se-

---

[1] D'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancient et présent de la France*, Yverdon, 1764, pp. 138 ss.

gún él, el verdadero obstáculo para el equilibrio futuro, que tarde o temprano abocaría indefectiblemente a un cambio constitucional. Una interpretación sociohistórica y procesual de las categorías políticas aristotélicas le permitió a d'Argenson predecir la colaboración del monarca con las capas burguesas en ascenso para pronosticar, en el caso de ser impedida, la revolución. La destrucción de la nobleza y la *démocratie royale* se correspondían entre sí. La prognosis descansaba sobre una nueva combinación, temporalizada, de conceptos e ideas tradicionales. Las tres formas constitucionales y sus modos de decadencia, establecidas particularmente por Polibio, se tornan más móviles y complejas, y conducen a asociaciones sorprendentes (especialmente a la de una democracia monárquica), tal como las hemos conocido desde la Revolución Francesa en combinaciones siempre nuevas.

La fecundidad de la predicción histórica dependía de los diversos estratos (*Schichten*) históricos, de los escalonamientos o gradaciones en profundidad del tiempo, que fueron transpuestos de la experiencia histórica al enunciado sobre el futuro. La metafórica espacial contenida en nuestra palabra "*Geschichte*" [historia] puede ser aquí de ayuda para preguntar a qué estrato (*Schicht*) de la experiencia se apela en cada ocasión. Esto se verá mucho más claramente en la segunda prognosis del año 1772. Procede de Diderot, y reza: "Bajo el despotismo el pueblo, resentido por el largo tiempo de sufrimiento, no perderá ninguna oportunidad de recuperar sus derechos. Pero, como no tiene ni un fin ni un plan, va a parar, de un momento a otro, desde la esclavitud a la anarquía. En medio de esta confusión resuena un único grito: libertad. Pero ¿cómo asegurarse del precioso bien? No se sabe. Y el pueblo está ya dividido en los diferentes partidos, instigado por intereses contradictorios... Tras breve tiempo vuelve a haber sólo dos partidos en el Estado; se diferencian por dos nombres que, sea quien

sea el que se oculte detrás, sólo pueden ser "realistas" y "antirrealistas". Éste es el momento de las grandes conmociones. El momento de las conspiraciones y las conjuras... Para eso, el realismo sirve como pretexto del mismo modo que el antirrealismo. Ambos son máscaras para la ambición y la codicia. Ahora la nación no es más que una masa dependiente de una multitud de criminales y corruptos. En esta situación no es necesario más que un hombre y un momento adecuado para hacer que ocurra un resultado completamente inesperado. Cuando llega ese momento se levanta ese gran hombre... Les habla a las personas que aún creían serlo todo: vosotros no sois nada. Y ellos dicen: nosotros no somos nada. Y él les dice: yo soy el señor. Y ellos responden como una sola voz: tú eres el señor. Y él les dice: éstas son las condiciones bajo las que estoy dispuesto a someteros. Y ellos responden: las aceptamos... ¿Cómo seguirá adelante la revolución? No se sabe ¿Cuál será la continuación de esta revolución? Se ignora".[5]

El pronóstico de Diderot, conforme a la táctica de la Ilustración, se introdujo de matute y anónimamente en la obra de Raynal sobre la expansión colonial de Europa. Constituye una de las más asombrosas predicciones sobre el decurso a medio plazo de la inminente revolución que a grandes rasgos se ha confirmado completamente. Es mucho más concreto que un pronóstico de parecida perspicacia de Federico el Grande.[6] Éste había predicho la próxima guerra civil en Francia como resultado de la Ilustración, pero Diderot, cual ilustrado de la

[5] Diderot, en Raynal, *Histoire Philosophique et Politique et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Ginebra, 1780, IV, pp. 488 ss. Para las interpretaciones en detalle de este texto véase «*Wie neu ist die Neuzeit?*», en R. Koselleck, *Zeitschichten*, Frankfurt, 2000, pp. 225-239.

[6] Federico el Grande, *Werke*, dt. hg. v. G.B. Volz, vol. 7, Berlín, 1912, pp. 267 s. (*Kritik des "Systems der Natur" von Holbach*, 1770, de cuya argumentación deriva Federico la próxima revolución).

Ilustración, dio todavía un paso más y pudo acuñar de nuevo la dialéctica de amo y esclavo convirtiéndola en un enunciado estructural, que tuvo como consecuencia una dictadura aceptada voluntariamente.

En la predicción de Diderot entraron en liza gran número de estratos de la experiencia histórica. Contemporáneamente la Revolución Sueca de Gustavo III de 1772 le franqueó el acceso al análisis con el resultado de una monarquía supraparlamentaria, que se proyectó como posible paralelo para el futuro de Francia.

Pero históricamente a su predicción le subyacen estratos más profundos, en ella intervienen varios elementos repetibles estructuralmente. Se trata de figuras argumentativas que Diderot deriva de la historia romana, especialmente de Tácito y su análisis de la guerra civil en el año de los tres emperadores. Cómo pudo transmutarse la consigna, incluso el deseo de libertad en la nostalgia de sumisión voluntaria, era algo que no cabía deducir de las premisas ilustradas que Diderot compartía. Detrás de esta tesis había experiencias que se remontaban a las guerras civiles de Roma y a las de la época del Imperio. Además, estaba aún bajo el influjo del modelo cíclico de Polibio, que, inscrito a su vez en la tradición sofística transmitida por Heródoto,[7] permitió interpretar la vía monárquica como inevitable. La precisión de la prognosis de Diderot se basa, por consiguiente, en un escalonamiento en profundidad de la historia, en el que estaban incluidas experiencias formuladas en otro tiempo y sus elaboraciones teóricas. Aunque Diderot admitió no saber cómo continuaría su curso la revolución, la agudeza de su análisis se funda en la repetibilidad de los principios de la experiencia histórica.

---

[7] Heródoto, *Hist.* III, pp. 79 ss. [trad. cast.: *Historia*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 156 ss.].

Lo mismo vale entonces para una predicción de Wieland. Éste pronostica, inmerso ahora en el contexto concreto e inmediato de los acontecimientos de la Revolución Francesa, que Napoleón Bonaparte asumirá el poder para instaurar la dictadura en Francia. Un año y medio antes del golpe de Estado lo predijo y añadió que ésa era la mejor solución que podía encontrar la guerra civil francesa. Wieland se vio envuelto por eso en no pocas dificultades, pues en Weimar adquirió fama de jacobino y "bonapartista", si hubiera existido ya la palabra.

Luego la seguridad del acierto de su prognosis se apoyaba no sólo en el instinto político o el azar, sino primordialmente en el gran paralelismo que estableció siempre con la Revolución Inglesa, amén de en su formación clásica, que lo predisponía a ver el cambio de constitución dentro del esquema de la doctrina cíclica de Polibio, así como en el conocimiento de la guerra civil romana, que finalmente desembocó en la dictadura de César. Por consiguiente, la prognosis concreta de Wieland se distingue por basarse en la premisa teórica según la cual en el transcurso de una revolución pueden repetirse secuencias determinables de tal modo que hacen posible derivar de ellas también un caso particular, esto es, la dictadura en la persona de Napoleón.[8]

Estamos ahora en óptimas condiciones de poder citar otra prognosis de Wieland que no se confirmó. Tras la convocatoria de la Asamblea de Notables en 1787 predijo que la inminente revolución en Francia se desarrollaría de una manera moderada, benéfica y guiada por la razón, pacífica y dichosa. Literalmente: "También en estos importantes y tan esenciales hechos para la suerte de los pueblos parece (si no nos engaña nuestra confianza) aproximarse el presente estado de Europa

---

[8] Wieland, *Der Neue Teutsche Merkur*, 2. Stück, marzo de 1798, en *Sämtliche Werke*, vol. 32, Leipzig, 1857, pp. 53 ss.

a una revolución benéfica, una revolución que no será causada por salvajes rebeliones y guerras civiles, sino por una perseverancia tranquila, inquebrantable y firme en una resistencia conforme al deber – no mediante la perniciosa lucha de las pasiones con las pasiones, de la violencia con la violencia, sino mediante la dulce, convincente y a la postre irresistible supremacía de la razón: en suma, una revolución que, sin inundar Europa de sangre humana ni arrasarla con fuego, será la simple obra benéfica de la enseñanza de los hombres sobre su verdadero interés, sobre sus derechos y deberes, sobre el fin de su existencia y los únicos medios con los que éste puede ser alcanzado seguro e infaliblemente".[9]

Para nuestra problemática algo queda enseguida claro: la apacible y confiada predicción descansa en que Wieland se creía capaz de derogar toda la experiencia precedente mediante la tutela cierta de sí misma de la Ilustración. Alentado por la esperanza optimista de la Ilustración, Wieland auguró una revolución que se distinguiría de todas las anteriores por poder tener lugar sin guerra civil. Para favorecer la singularidad de la progresión histórica, Wieland renunció, confiando en su propio parecer, a cualquier conclusión analógica que podría haber extraído de la historia pasada y que, sin embargo, sí extraerá diez años más tarde. Fueron precisamente la singularidad histórica y la proyección lineal del optimismo ilustrado las que le indujeron a formular una predicción que en poco tiempo fue desmentida por los acontecimientos políticos.

El primer criterio que hemos probado está contenido, por tanto, en la cuestión crucial de si una prognosis recurre a la posibilidad de repeticiones históricas o si supone una singularidad absoluta del curso histórico. Allí donde Wieland infirió

[9] Wieland, *Das Geheimnis des Kosmopolitenordens* (1788), en *Sämtliche Werke*, vol. 30, p. 422.

conclusiones de la experiencia por analogía, acertó; allí donde redefinió la historia como incomparable, desatinó.

Atengámonos al primer resultado provisional: cuantos más estratos temporales de una posible repetición hayan intervenido en el pronóstico, tanto más exacta fue la predicción. Cuanto más se haya referido la predicción a la incomparabilidad y singularidad de la futura revolución, tanto menos se ha cumplido. Apenas hay una revolución que haya sido anunciada con tanta frecuencia y precisión en su advenimiento real como la Francesa. Pero igual de frecuentes han sido las informaciones ilusorias sobre su desarrollo posterior. Recuerdo la *belle révolution* que Voltaire nunca se cansó de desear y encomiar. En la anhelada sublevación no divisó otra cosa que la ejecución de una justicia moral que como filósofo nunca dejó de reclamar polémicamente. En algunas ocasiones las predicciones fueron formuladas tan exacta y rigurosamente, como en los casos de Federico, Diderot o Rousseau, porque habían relativizado la singularidad del progreso lineal. Luego la cuota de experiencia histórica ha intervenido en los pronósticos en diferentes dosis. Allí donde las perspectivas de repetición histórica fueron negadas, las predicciones cayeron en el ámbito de lo sumamente deseable, mientras que allí donde se tomó en serio la repetibilidad de posibilidades históricas, los pronósticos tenían un mayor grado de cumplimiento. Para poder juzgar la capacidad de éxito de las predicciones conviene, por consiguiente, poner de relieve la pluralidad de estratos temporales de la experiencia histórica de que se componen las predicciones.

A guisa de aclaración aduciremos una serie de ejemplos pertenecientes a nuestro propio pasado que se refieren al estallido de la Segunda Guerra Mundial. Presentaré tres tipos que elucidarán nuestra tesis del escalonamiento histórico en profundidad como presupuesto del éxito de los pronósticos.

El 16 de noviembre de 1937 el entonces presidente de Che-

coslovaquia, Beneš,[10] escribió: "Sé que la situación es seria; sin embargo, soy optimista. Creo firmemente que conservaremos la paz. No creo que en un futuro próximo sea posible una guerra europea. Tengo más bien la esperanza de que ésta no llegará a estallar". Es menester prepararse sólo para la defensa. "Respecto a Checoslovaquia no temo nada".[11] Un año después Beneš se encontraba exiliado en Londres.

Aquí tenemos un ejemplo de un pronóstico inspirado por el deseo (*Wunschprognose*), alimentado, tal como se confiesa explícitamente, de optimismo; se trata de la manifestación de las propias opiniones que, en un político en esa posición y en ese momento, no puede suscitar sino estupor. No obstante, forma parte de toda predicción el hecho de que la propia actitud frente al futuro constituya un factor de la prognosis. Pero las probabilidades de confirmación de una prognosis que uno se hace a sí mismo aumentan sólo si el poder es lo suficientemente grande como para coadyuvar a su cumplimiento.

En esa situación se hallaba a la sazón Hitler. Siete días después de la declaración optimista de Beneš, Hitler proclamaba ante el grupo local del NSDAP[12] en Augsburgo: "Es, sin embargo, algo maravilloso que el destino haya designado a hombres para poder emplearse en favor de su pueblo. Hoy nos aguardan nuevas tareas, pues el espacio vital de nuestro pue-

[10] Edvard Beneš (1884-1948) fue presidente de la República checa entre 1935 y 1938. Expatriado tras el convenio de Múnich, que impuso a Checoslovaquia la cesión de los Sudetes a la Alemania nazi, formó un gobierno en el exilio primero en París y luego en Londres. Emil Hácha le sucedió en la presidencia en 1938. Beneš fue elegido presidente de nuevo en 1945, aunque fue depuesto del cargo por la presión de los comunistas en 1948. [N. del T.]

[11] Carta a Emil Ludwig, cit. en Helmut Kreuzer, *Europas Prominenz und ein Schriftsteller*, en *Süddt. Zeitung*, 17/18 de noviembre de 1962.

[12] NSDAP son las siglas del *Nazionalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (Partido nacionalsocialista alemán de los trabajadores). [N. del T.]

blo es demasiado estrecho. El mundo tendrá que tomar en consideración algún día nuestras exigencias. No dudo ni un segundo que, así como nos fue posible galvanizar la nación en el interior, nos procuraremos también los mismos derechos a la vida en el exterior que los otros pueblos".[13] Sin apenas tapujos anuncia Hitler su programa expansionista evitando llamar por su nombre a la posible guerra. En ese sentido, se trata también aquí de un pronóstico deseado. Pero los elementos de que se compone su predicción futura poseen más estratos que en Beneš.

Hitler invocaba, como siempre hacía, el auge de la política interior como garantía del éxito futuro también en el terreno de la política exterior. Es un caso típico de proyección lineal a medio plazo desde el pasado al futuro (como hemos visto igualmente en Wieland), sin indicar los factores adicionales nuevos de la política mundial en Europa, aun cuando Hitler, como político, podía haberlos tenido en cuenta. Aquí reside la fuerza de propulsión de los éxitos iniciales de Hitler, a la par que se halla oculta la profunda fuente de los errores que contribuyeron a su ruina y con ella a la de la vieja Alemania. La proyección lineal constaba de un único estrato. A esto se añade la apelación al destino, una veta ideológica que se remonta a la historia del espíritu alemán, aquel destino del que Hitler no dudó un segundo, tal como una y otra vez se aseguró y reaseguró a sí mismo. La estructura de esta prognosis se revela así como una prognosis forzosa (*Zwangsprognose*) y perentoria. Hitler se la planteó continuamente. Corresponde a aquella proyección lineal que no admite alternativas, más bien las excluye. En semejante exclusividad se resumía su índole forzosa, que Hitler apuntalaba autosugestivamente mediante la

---

[13] Max Domarus, *Hitler, Reden und Proklamationen*, München, 1965, vol. I/2, p. 760.

conciencia de ser uno de los elegidos. Su prognosis se aproxima a la estructura conjuradora de los vaticinios proféticos.

Contrastemos la prognosis dictada por el deseo de Benĕs y la prognosis forzosa y perentoria de Hitler con un tercer tipo. El 27 de noviembre de 1932 Churchill declaró en la Cámara de los Comunes: "Sería más seguro abordar de nuevo la cuestión de Danzig y del corredor polaco, por delicada y difícil que sea, con sangre fría y en una atmósfera de calma, y mientras las potencias victoriosas mantengan aún su amplia superioridad, en lugar de esperar e ir a la deriva, paso a paso y por etapas, hasta que se produzca otra vez una gran conflagración en la que nos enfrentemos, igual de conjuntados, cara a cara".[14]

Por supuesto intervienen también en esta prognosis tanto deseos como una constricción perentoria a actuar, pero con el objetivo de evitar una segunda guerra mundial. Se trata de una prognosis condicional (*Bedingungsprognose*) alternativa, que contiene instrucciones para obrar. Lo que distingue a esta prognosis es la clara formulación de dos posibilidades, de las cuales una recurre a la experiencia duradera de la Primera Guerra Mundial y la otra, sin embargo, tiene en cuenta la singularidad de la situación cambiante de la posguerra. Su estructura consta de varios estratos. El diagnóstico se basa en la experiencia, constantemente presente, de la catástrofe de 1914 con la intención de formular una alternativa en 1932 en vista del cada vez más estrecho margen de maniobra. La alarma por el retorno de la guerra mundial provoca la orden de prevenirla.

Luego aunque sea posible reducir la simple alternativa a la fuerza sugestiva de la retórica de Churchill, debe de haber tenido en mente también otras posibilidades. La catástrofe que Churchill propuso evitar políticamente, ocurrió tal como él pre-

[14] Churchill, "*Speech to the House of Commons the 27th. Nov. 1932*", en *Parl. Acts*, 5. Ser. vol. 272.

dijo. La experiencia del estallido de la guerra de 1914, junto con la conclusión análoga deducida de la misma, no lo engañó. Pero en Churchill no constituye una proyección lineal de un futuro ineluctable, sino que esta proyección puso una condición para una posible repetición a fin de luchar *in actu* contra ella. La exactitud de la prognosis se funda, por consiguiente, en el empleo de instrucciones para actuar apoyándose en varias dimensiones históricas profundas, cuya combinación ha dado lugar a un juicio certero.

Nuestro enfoque de los estratos del tiempo histórico nos permite extrapolar la ciencia del pronóstico fuera del marco de referencia de la antropología pura o incluso de la psicología de los respectivos agentes. Ni el optimismo conmovedor de un Beneš, ni la autosugestión de Hitler, ni tampoco la imaginativa sobriedad de Churchill nos proporcionan la clave para la exactitud o inexactitud de sus predicciones. Los criterios objetivables residen en la gradación en profundidad del tiempo a la que se recurrió en los argumentos en favor de la prognosis.

No es sólo la repetibilidad formal de una posible historia lo que garantiza un mínimo de seguridad en el pronóstico, sino que igual de importante es tener en cuenta la pluralidad de estratos involucrados en los cursos del tiempo histórico.

Por eso quisiera precisar en un segundo paso la cuestión de los diversos estratos del tiempo. Teóricamente cabe distinguir tres planos temporales recuperables a los que podemos remitirnos de modo diferente a fin de posibilitar pronósticos.

En primer lugar, hay una sucesión a corto plazo del antes y el después que caracteriza las coacciones cotidianas para que obremos. Los presupuestos para los agentes implicados cambian siempre según la situación en plazos que es posible conocer más tarde o más temprano: en años, meses, semanas, horas y hasta en minutos. En este contexto es particularmente difícil hacer pronósticos exactos, en especial porque nunca pue-

den ser abarcadas ni conocidas a la vez todas las acciones de todos y sus reacciones. Sucede como en el ajedrez, en el que sólo tras un determinado número de jugadas las posiciones están tan claras que se pueden formular pronósticos con una seguridad creciente, y al final absoluta.

En segundo lugar, existe el plano de las tendencias a medio plazo, de los decursos de acontecimientos en los que entran en liza una gran cantidad de factores que escapan al control de los agentes. Aquí inciden en lo que va a ocurrir numerosas condiciones transpersonales que ellas mismas se modifican sólo con una velocidad más lenta que las acciones de los propios agentes. A este terreno pertenecen por ejemplo, las crisis económicas o los avatares de una contienda o de una guerra civil, o las transformaciones a más largo plazo a causa de la introducción de nuevas técnicas de producción, o aquellos procesos que son comprendidos por los afectados como corrupción de las costumbres o como decadencia de una entidad política. Siempre se trata de figuras evolutivas influidas por las condiciones generales transpersonales, las cuales, sin embargo, llegan finalmente tan lejos que alteran también esas mismas condiciones. Se trata de desarrollos procesuales que, pese a cualquier innovación, admiten tantas conclusiones analógicas como ha evidenciado la serie de ejemplos de nuestros pronósticos de la revolución.

En tercer lugar, hay un plano de duración, por así decirlo, metahistórica, que no por eso es atemporal. Se pueden ubicar hipotéticamente en este plano aquellas constantes antropológicas que se sustraen más que todos los otros factores a la presión de la transformación histórica. De este ámbito procede un sinnúmero de proposiciones empíricas que por principio son susceptibles de repetición y aplicables siempre y una y otra vez. Luego constituyen proposiciones empíricas a las que es inherente *eo ipso* un pronóstico verdadero.

A este grupo pertenece la forma elemental del proverbio, a menudo provista de útiles instrucciones contrapuestas entre sí, pero siempre aplicable: "La soberbia precede a la caída",[15] "Muchos perros son la muerte de la liebre" y "Muchos cocineros estropean el puré". Efectivamente, la aplicabilidad depende de si uno está del lado de los perros, de los cocineros, de las liebres o en el puré. Pero la relevancia de tal sapiencia proverbial aparentemente banal no puede ser menospreciada. Ella aflora también en enunciados más complejos. Incluso si se concede que la marcha de la historia no se atiene a nuestros juicios morales ni a la sabiduría contenida en los refranes, la soberbia continúa siendo, no obstante, una magnitud previsible, en ocasiones domable en el juego de las fuerzas. Por último, hay fórmulas abreviadas que encierran un pronóstico cuya verdad es irrefutable. Así, por ejemplo, Séneca advirtió en vano a Nerón que podía matar a todos salvo a su sucesor. Aquí se trata de un enunciado formal sobre el futuro, que puede llenarse de contenido en todo momento. Aparentemente atemporales son aquellos enunciados aplicables a determinadas situaciones. Stalin lo presintió cuando mandó asesinar a Trotski. Pero no pudo impedir la desestalinización impulsada por sus sucesores.

En un estado más condensado hallamos proposiciones metahistóricas, en las cuales se reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de historias, por consiguiente, también del futuro. Remito a los discursos de Tucídides o a la temática de Tácito, que describe menos la facticidad de los acontecimientos que el modo contradictorio en que fueron vividos. Los análisis de la guerra civil de ambos autores, que no sólo exponen sus avatares, sino que brindan a la par una reflexión semánti-

[15] *Cfr.* Prov 16, 18: "La soberbia precede a la ruina y el orgullo a la caída". [N. del T.]

ca e interrogan sobre su contenido empírico, conducen a lecciones de la historia que no sólo pueden ser repetidas retóricamente, sino que también ellas son aplicables. La superación de las guerras civiles confesionales en la temprana edad moderna pudo lograrse incluso sin autores antiguos, pero de hecho éstos pusieron a nuestra disposición enseñanzas inmediatamente instructivas para nuestra acción. Albergaban un potencial de pronósticos que hizo perder su efecto sorpresa a las nuevas experiencias. La intolerancia religiosa entraba dentro de los cálculos, era previsible políticamente y por eso controlable.

Podemos trasladarnos al presente y formular una suposición. No sabemos qué argumentos tuvo que oír Dubček en 1968 en el Kremlin, antes de someterse a las condiciones soviéticas. Pero la estructura fundamental de los argumentos se encuentra en Tucídides, en su célebre diálogo entre los atenienses y los ciudadanos de Melos.[16] El diálogo de los melios consiste en una argumentación repartida en dos papeles. En términos modernos, se transmuta en una prognosis condicional alternativa, que opera como una guía para la acción. Tucídides definió en una frase la actitud de los melios como prognosis deseada: toman el futuro oculto, de puro deseo de hacer prevalecer su derecho, ya por presente y por eso se equivocaron. Los atenienses, por el contrario, apelaron a la ley de la fuerza, que ellos no habrían inventado, sino sólo adoptado para aplicarla. Tras el intercambio de argumentos, entre los que estaban frente a frente esperanza y experiencia –desde el punto de vista del contenido, el sentido de la justicia de los melios y el premeditado abuso de poder de los atenienses–, nos informa Tucídi-

[16] Tucídides, *Geschichte des peloponnesischen Krieges*, dt. v. G. P. Landmann, Zürich und Stuttgart, 1960, pp. 431 ss. (V 85-115). [trad. cast.: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid, 1990-92].

des en apenas tres líneas sobre cómo los melios fueron ejecutados tras su rendición y sus mujeres y niños esclavizados. Praga se ahorró un sino análogo. Los checos se doblegaron. Y otro tanto ocurrió en 1939 con Hácha ante Hitler.

Sería absurdo querer aquí construir una historia lineal de la influencia y recepción de Tucídides. Hay más bien estructuras de la experiencia histórica que, una vez formuladas con rigor, no se pierden, sino que persisten también bajo condiciones, completamente diferentes, del ejercicio moderno del poder o de las nuevas concepciones del derecho. En ellas anida una capacidad de pronóstico de duración metahistórica y utilizable en todo momento para proyecciones políticas.

Llegamos a la conclusión. La distinción teórica entre nuestros tres cursos temporales (las acciones a corto plazo, los desarrollos que tienen lugar forzosamente a medio plazo, así como las posibilidades repetibles a largo plazo o duraderas), nos muestra que su interrelación se ha alterado decisivamente en la historia reciente.

Hoy es más difícil hacer pronósticos a corto plazo, porque los factores involucrados en ellos se han multiplicado. Ciertamente aquí intervienen elementos de duración metahistórica, pero la diversidad de las condiciones universales de cada acción particular se ha incrementado, su complejidad es más difícil de controlar. Los pronósticos a corto plazo eran más fáciles en los inicios de la época moderna, mientras era abarcable el número de agentes activos, mientras era calculable políticamente la duración de la vida de los príncipes como seres finitos. El cómputo de las constelaciones de los casos de muerte y sucesión de los gobernantes con miras a una eventual guerra constituía una ocupación permanente de la ciencia del pronóstico protomoderna. Cuanto más nos aproximamos al propio tiempo, tanto más difícil resulta el arte de la prognosis a corto plazo, porque también las condiciones generales vi-

gentes durante un largo período de los escenarios de acciones a corto plazo se han multiplicado y modificado.

Pero hasta las constantes transpersonales, que a modo de condiciones han determinado los procesos a medio plazo, han cambiado desde hace unos doscientos años a una velocidad creciente. Técnica e industria han acortado los lapsos de la experiencia, que sólo podían estabilizarse bajo presupuestos inalterables. Los presupuestos de nuestros cursos vitales cambian hoy más rápidamente que antes, incluso las estructuras se tornan acontecimiento, porque se transforman más deprisa. El buen y viejo principio de que no aprendemos para la escuela, sino para la vida, ha perdido su fuerza. Aprendemos sólo cómo poder reciclarnos. Y tampoco eso lo hemos aprendido todavía. Respecto a nuestro modelo de los tres estratos del tiempo, cabe decir que las constantes otrora vigentes que mantuvieron estable el marco de las condiciones de los procesos a medio plazo y de los contextos de las acciones a corto plazo, están sometidas ellas mismas a una enorme presión transformadora. Hay cada vez más variables, y su estimación e interdependencia resultan cada vez más intrincadas. Por eso, en términos de la historia de la ciencia, los sociólogos se han diferenciado del gremio de los historiadores. La pregunta por cómo se interrelacionan los plazos cortos, medios y largos, constriñe a los sociólogos a formular pronósticos, lo quieran o no. Desde una perspectiva histórica permítaseme todavía un epílogo: la seguridad del pronóstico aumentaría necesariamente de nuevo si se lograse insertar en el futuro más efectos dilatorios, cuya previsibilidad será mayor tan pronto como las condiciones generales económicas e institucionales de nuestro obrar sean cada vez más estables. Pero esto representa presumiblemente sólo una utopía que no es deducible de la historia precedente.

PRE-TEXTOS/ENSAYO

OTROS TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA MISMA COLECCIÓN

G. Agamben / G. Deleuze / H. Melville / J. L. Pardo
Preferiría no hacerlo

Giorgio Agamben
Medios sin fin

Jean Améry
Revuelta y resignación
(Acerca del envejecer)

Vladimir Jankélévitch
La muerte

Aurelio Arteta
La virtud en la mirada

Chantal Maillard
Filosofía en los días críticos

Claire Lejeune
El libro de la hermana

Pere Saborit
Política de la alegría

E. M. Cioran
Cuaderno de Talamanca

Michel Onfray
Teoría del cuerpo enamorado.
(Por una erótica solar)

Slavoj Žižek
¿Quién dijo totalitarismo?
(Cinco intervenciones sobre
el (mal)uso de una noción)

J. L. Pardo / F. Savater
Palabras cruzadas

Giorgio Agamben
El lenguaje y la muerte

Pietro Prini
El cisma soterrado

Peter Sloterdijk
Temblores de aire